Aaron J. Gurjewitsch (n. 1924, Moscova), profesor la Institutul de Istorie Universală al Academiei Ruse de Ştiinţe din Moscova, este un cunoscut antropolog şi istoric. A făcut parte din grupul de medievişti care, în anii ’60 ai secolului XX, au promovat „noua istorie” şi au făcut cunoscută cititorului sovietic opera istoricilor aparţinând şcolii „Analelor”. Alte lucrări: *Originile feudalismului* (1970), *Categoriile culturii medievale* (1972).

This book is part of the international series **The Making of Europe** of which Jacques Le Goff is the General Editor and C.H. Beck’sche Verlagsbuchhandlung în Münich – Germany, Blackwell Publishers Oxford – UK, Editorial Critica în Barcelona – Spain, Gius – Laterza & Figli în Rome – Italy, Editions du Seuil în Paris – France are the original Publishers. By arrangement of the Literary Agency Eulama, Roma – Italy.

Aaron J. Gurjewitsch, *Das Individuum im europäischen Mittelalter*

Editura POLIROM

Iaşi, B-dul Carol I nr. 4, P.O. BOX 266, 700506 Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, el. 7, ap. 33, O.P. 37; P.O. BOX 1 – 728, 030174

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României:

GURJEWITSCH, AARON J.

Individul în Evul Mediu european /Aaron J. Gurjewitsch; trad. de Hans Neumann; cuv. Înainte de Jacques Le Goff.

— Iaşi: Polirom, 2004

296 p.; 20 cm (Construcţia Europei)

Bibliogr.

Index

ISBN: 973 – 681 – 151 – 4

I. Neumann, Hans (trad.)

II. Le Goff, Jacques (pref.)

316.37 (4)" 04/14" Printed in ROMÂNIA
CONSTRUCŢIA EUROPEI
Aaron J. Gurjewitsch
INDIVIDUL
ÎN EVUL MEDIU
EUROPEAN
Traducere de Hans Neumann
POLIROM 2004
Cuvânt înainte

Europa se construieşte. Iată o mare speranţă, care se va înfăptui numai dacă se va ţine seama de istorie: o Europă fără istorie ar fi orfană şi nenorocită. Pentru că ziua de astăzi se trage din cea de ieri, iar ziua de mâine este rodul trecutului. Un trecut ce nu trebuie să paralizeze prezentul, ci să-l ajute să fie diferit în fidelitate şi nou în progres. Între Atlantic, Asia şi Africa, Europa noastră există cu adevărat de o vreme extrem de îndelungată, desenată de geografie şi modelată de istorie, încă din timpurile când grecii i-au dat numele pe care-l poartă. Viitorimea trebuie să se sprijine pe aceste moşteniri care, încă din Antichitate, ba chiar din preistorie, au îmbogăţit Europa treptat, făcând-o extraordinar de creativă în unitatea şi în diversitatea ei, inclusiv într-un context mondial mai amplu.

Colecţia „Construcţia Europei" apare din iniţiativa a cinci edituri de limbi şi naţionalităţi diferite (Beck din München, Basil Blackwell de la Oxford, Critica din Barcelona, Laterza de la Roma şi Bari şi Seuil din Paris) şi urmăreşte să arunce o lumină asupra construirii Europei şi a punctelor de forţă din cursul acesteia ce nu trebuie uitate, fără a disimula dificultăţile moştenite din trecut. În tendinţa lui către unitate, continentul a trăit discordii, conflicte, divizări şi contradicţii interne. Această serie nu le va ascunde; angajarea în mişcarea europeană trebuie realizată în deplina cunoaştere a trecutului şi, de asemenea, în perspectiva viitorului. De aici titlul „activ" al colecţiei. De fapt, nu ni se pare că a sosit timpul pentru a scrie o istorie sintetică a Europei. Lucrările pe care le

propunem aparţin celor mai buni istorici din zilele noastre, inclusiv neeuropeni, fie că sunt sau nu deja afirmaţi. Ei vor aborda problemele esenţiale ale istoriei Europei în diferite domenii economic, politic, social, religios, cultural – sprijinindu-se pe îndelungata tradiţie istoriografică ce se întinde de la Herodot până la noile concepţii elaborate în Europa în cursul secolului XX şi mai cu seamă în ultimele decenii, concepţii care au reînnoit în profunzime ştiinţa istoriei. Mulţumită dorinţei lor de claritate, aceste eseuri sunt accesibile inclusiv publicului larg.

Ambifia noastră este de a aduce elemente de răspuns la marile întrebări ce stau în faţa celor care construiesc şi care vor construi Europa şi, de asemenea, în faţa tuturor celor ce se interesează de Europa: „Cine suntem? De unde venim? încotro ne îndreptăm?"

Jacques Le Goff coordonator

Capitolul I **Individul este de necuprins**

Individul Evului Mediu şi istoricul prezentului într-un desen ce însoţeşte *Hortus deliciarum (Grădina desfătărilor)* a stareţei Herrad von Landsberg (sfârşitul secolului al XII-lea) se găsesc reproduceri ale maicilor mănăstirii ei, Hohenburg, printre ele chiar şi una a stareţei înseşi – în total mai mult de şaizeci. Totuşi, nu mulţimea persoanelor reprezentate e cea care îl surprinde pe privitor, ci identitatea aproape perfectă care uneşte aceste „portrete": nu numai că postura corporală şi vestimentaţia sunt aproape aceleaşi, dar până şi fizionomiile se aseamănă una cu alta ca două picături de apă şi nici măcar în expresia lor nu se deosebesc aproape deloc; dacă pot fi sesizate totuşi mici diferenţe, acestea sunt de ordin secundar şi nu pot fi atribuite, eventual, strădaniei artistului de a reliefa particularităţile individuale. Până şi stareţa se distinge dintre celelalte doar pentru că este înfăţişată în întregime, în statură completă, şi cu un manuscris mare în mână. Maicile pot fi identificate doar după inscripţiile cu numele lor. Sunt „miresele lui Christos", fără vârstă, fără individualitate; odată cu îmbrăcarea rasei monahale au renunţat la eul lor, care s-a

preschimbat în supunere faţă de Dumnezeu. Şi totuşi, în ochii lui Herrad (sau ai artistului care le-a înfăţişat), ele n-au devenit prin aceasta câtuşi de puţin o masă amorfă, au rămas individualităţi. Numai că Herrad şi artistul întrezăreau individualitatea fiecărei călugăriţe nu în înfăţişarea exterioară, ci în ceva cu totul diferit.

Fireşte că acest desen reprezintă un caz extrem de tipizare, căci, în acelaşi secol al XII-lea, existau deja portretizări care nu semănau defel leit una cu alta. Cu toate acestea, direcţia dominantă din artă era sublinierea generalului în dauna individualului, iar portretul, în înţelesul de mai târziu al cuvântului, era încă necunoscut epocii. Desenul lui Herrad îl confruntă pe istoric cu o problemă: prin ce era exprimată individualitatea în Evul Mediu, cum se percepea ea pe sine, ce înţelegea societatea prin aceasta şi cum putea fi ea sesizată?

Problema individului este foarte actuală pentru cercetarea istorică contemporană. Interesul se explică prin orientarea antropologică a disciplinei, care concepe omul împreună cu tot ceea ce are legătură cu el ca fiinţă socială, concretă şi mutabilă istoric. Istoricii au cercetat – intensiv şi cu succes – societatea, sub aspect economic, social şi politic. Ei nu ni l-au revelat însă pe om, „atomul” oricărei structuri sociale; omul rămâne şi pe mai departe învăluit de structuri. De bună seamă, dispunem de un stoc consistent de descoperiri privind formele comportamentului cotidian al omului; de asemenea, ne sunt cunoscute ideile şi opiniile multora dintre predecesorii noştri. Istoria mentalităţilor ne-a făcut cunoscute aspecte variate ale imaginii despre lume care i-a călăuzit pe oameni în societăţi diferite, fiind astfel reconstituit – cel puţin ipotetic – cadrul conceptual în care se manifestau simţirea, gândirea şi acţiunile acestor oameni. Dar mentalitatea este înainte de toate o formă de exprimare a psihologiei colective, de grup, deci a faţetei extrapersonale a conştiinţei individuale; ea reprezintă generalul, comun membrilor grupurilor sociale mai mari sau mai mici. Atenţia s-a concentrat însă mult prea puţin

asupra constelaţiilor unice şi irepetabile în care se grupează elementele imaginii despre lume în conştiinţa unei anumite fiinţe individuale. Problema individualităţii în istorie este, aşadar, una ambivalenţă. Pe de o parte, ea rezidă în investigaţia referitoare la formarea eului uman, la personalitate, care, deşi modelată în sânul unei comunităţi, dobândeşte în acelaşi timp conştiinţa particularităţii şi suveranităţii sale faţă de respectiva comunitate, ceea ce îi permite să se exploreze pe sine. Pe de altă parte, încercările istoricilor de a reconstitui traseele care au dus la autodefinirea personalităţii şi la tipul ei propriu de autocunoaştere – la rândul lui caracteristic unei anumite societăţi – nu reprezintă altceva decât o căutare a sursei inconfundabilului culturii acelei societăţi, a individualităţii ei istorice.

Problema individualităţii umane nu constituie doar o preocupare a psihologiei, filosofiei, sociologiei sau literaturii; ea este şi o preocupare a istoriei. Tematica individului dobândeşte, în contextul „devenirii Europei" şi al aspectelor ei adiacente, o însemnătate specială. Continentul european, fost amalgam de civilizaţii locale, a devenit, tocmai datorită structurii specifice a personalităţii care s-a format aici, o scenă a proceselor de rezonanţă mondială. Printre cauzele care au permis „Vestului", Europei Occidentale, să transcendă graniţele societăţii tradiţionale şi să facă din acest parcurs o evoluţie tot atât de inevitabilă pe cât de ireversibilă se numără mai cu seamă: dezvoltarea urbană (a centrelor de producţie şi comerţ ca origine pentru apariţia iniţiativei antreprenoriale şi a relaţiilor sociale ale burgheziei), transformarea concepţiilor etico-religioase („spiritul protestantismului"), precum şi structura epistemologică specifică, proprie doar Occidentului, cu consecinţa ei, progresul nestăvilit al ştiinţei şi tehnicii, culminând cu revoluţia industrială. Este adevărat, fără doar şi poate. Dar nu ne putem împiedica să gândim că succesele din domeniul civilizaţiei materiale, noile sisteme de legături şi configuraţii sociale, apariţia unor modele etico-religioase

fără precedent nu reprezintă altceva decât diversitatea manifestărilor unui tip specific de personalitate umană, ale unui tip care s-a hotărât să nu mai fie un „animal de turmă”, o „fiinţă tribală”, ci să rupă lanţurile comunităţii sale de castă şi să se individualizeze.

Consideraţiile de mai sus nu se adresează exclusiv trecutului. Interconectarea Europei continuă – atât în Europa Occidentală, prin integrarea economică şi politică (oare şi culturală?) deosebit de intensivă din ultimii ani, cât şi înjumătăţea estică a continentului, împiedicată până de curând de la aderarea la „casa comună europeană”. Ca istoric rus, constat că tematica „personalitate şi individualitate” revine în ţara mea cu o nouă intensitate. Sistemul totalitar reprimase pe toate planurile personalitatea şi iniţiativa individului, fie în sfera politicului, fie în cea materială, emoţională sau culturală. Cuvântul „individualism” nu era doar o simplă insultă în sine, el exprima reproşul, ba chiar viciul ataşat exercitării libere a abilităţilor, înclinaţiilor şi intereselor umane şi putea foarte uşor constitui un prilej de persecuţii. Problema personalităţii dobândeşte astfel, pe bună dreptate, o importanţă centrală pentru salvarea societăţii noastree la catastrofă şi renaşterea ei, pentru edificarea unui nou climat spiritual. Racordarea Rusiei la civilizaţia europeană – şi nu întrevăd o altă cale pentru ieşirea din criză – trebuie să se producă prin adoptarea valorilor ei de temelie.

Aşadar, un motiv important pentru mine ca să dau curs propunerii lui Jacques Le Goff şi să scriu volumul de faţă. Sunt conştient de dificultăţile sarcinii ce-mi revine, căci prezentarea generală şi analiza anumitor aspecte particulare, întreprinse de mine aici, se substituie unui studiu cuprinzător şi echilibrat al temei în discuţie, dar el constituie un proiect de viitor, mult prea îndepărtat, după cum mă tem.

Se impune o observaţie: colecţia de faţă se intitulează „Construcţia Europei” şi s-ar cuveni, prin urmare, ca abordarea problemei individului în Evul Mediu

să nu se rezume exclusiv la Europa Occidentală, ci să includă şi Europa de Est, în special aşa-numitul „Rus", vechea Rusie. Acest lucru nu este însă posibil, deoarece până în prezent chestiunea a fost cvasi-ignorată în studiile istorio-grafice despre Rus, din motive specifice. Nu numai că specialiştii abilitaţi au acordat subiectiv prea puţină atenţie imaginii despre lume şi mentalităţii omului din acea perioadă şi acel spaţiu, dar şi materialul documentar este efectiv insuficient. În ceea ce priveşte subiectul cercetării noastre, nu ne rămâne decât să constatăm că marile opere ale literaturii ruse vechi nu-şi concentrează atenţia asupra individului, ci asupra grupului. Categoria centrală a culturii religioase manifestă în ele este colectivitatea – insuficient redată prin termenul „conciliantate" – tuturor formelor vieţii religioase, aşa-numitul *sobornost,* care presupune contopirea individului cu masa credincioşilor, subordonarea voinţei şi conştiinţei sale personale imperativului întregului. În condiţiile *sobornost-ului,* responsabilitatea este atribuită mai puţin individului, cât mai ales grupului în ansamblu. Iar forma predominantă a artei ecleziastice o constituie tocmai icoana care tipizează această colectivitate;

portretul, ale cărui origini pot fi regăsite în Europa Occidentală a Evului Mediu târziu, apare în Rusia abia în epoca modernă.

Pentru a înţelege particularităţile evoluţiei istorice din Europa Răsăriteană, trebuie să avem în vedere că în istoria ei n-au existat nici Antichitatea clasică şi nici Renaşterea – poate cu excepţia Poloniei. Istoria Rusiei este împărţită de obicei doar în perioada veche şi cea modernă. Este astfel extrem de dificil să se compare în mod direct cultura Evului Mediu occidental cu cea a vechii Rusii. Cred chiar că nici măcar nu se poate vorbi de o epocă feudală în Europa Răsăriteană. Rusia n-a cunoscut nici figura cavalerului şi nici pe cea a orăşeanului liber, în care să se fi putut articula formele specifice ale unui anumit tip de conduită personală. *Universitas* a constituit în Europa Occidentală o abstracţiune a diferitelor forme sub care

indivizii s-au reunit în grupuri, în Rusia, *sobornostul* reprezenta tocmai polul opus: semnifica nici mai mult, nici mai puţin decât că individul nu avea voie să se reliefeze din colectiv.

Să amintim în sfârşit că, în perioada în care în vestul Europei se contura dezvoltarea burgheziei, în Europa Răsăriteană lua amploare, îmbrăcând forme din ce în ce mai riguroase, un fenomen social – iobăgia, ce nu poate fi nicidecum echivalată şerbiei (engl. *serfdom)* întâlnite în Occident, reprezentând în realitate o variantă de sclavie. Exploatarea omului prin această condiţie, perpetuată în Rusia până în 1861, este factorul determinant prin excelenţă al istoriei acestei ţări. Am enumerat aici toate aceste fapte bine cunoscute doar pentru a mă face mai bine înţeles: în Europa Răsăriteană s-au impus, veacuri de-a rândul, condiţii care au făcut imposibilă dezvoltarea din propria matcă a individualităţii şi personalităţii.

Subliniez încă o dată: problema individului în Evul Mediu european constituie, ca fenomen, un produs al unicităţii istorice a Europei Occidentale şi trebuie cercetată exclusiv ca atare.

Abordarea problematicii personalităţii şi individualităţii în Evul Mediu reclamă o scurtă trecere în revistă de ordin istoriografie. Există o serie întreagă de lucrări care se ocupă de acest subiect din perspective diferite. E suficient dacă vom schiţa în cele ce urmează consideraţiile şi abordările lor diverse şi vom arăta cum se prezintă evoluţia cercetării, până la publicaţiile cele mai recente.

Voi începe cu studiul lui Colin Morris intitulat *descoperirea individului, 1050 – 12001*. În vreme ce numeroşi alţi autori rămân tributari lui Jacob Burckhardt şi celebrei formule „descoperirea lumii şi a omului” – inventată de el pentru a desemna Renaşterea –, tinzând să considere drept punct de plecare pentru cristalizarea individualităţii în principal perioada Renaşterii în Italia, mai precis secolul al XV-lea, Morris îşi concentrează atenţia asupra unei epoci mai timpurii. În opinia sa, nicio

schimbare bruscă nu a intervenit în jurul anilor 1500; „descoperirea personalităţii” a marcat mai degrabă o evoluţie treptată, care s-a desfăşurat începând deja cu a doua jumătate a secolului al XI-lea şi până la mijlocul secolului al XII-lea. Morris a adunat numeroase materiale ce reflectă schimbările survenite de-a lungul acestei perioade în ceea ce priveşte reflecţia cu privire la sine a personalităţii în Europa Occidentală, mai ales în mediul intelectual. După el, constituirea conştiinţei personalităţii îşi are originile în Antichitatea târzie, în moştenirea epocii clasice, care a suferit influenţele contactului cu religia creştină, fiind apoi preluată într-o formă modificată de mişcarea intelectuală a Evului Mediu.

Desigur, ideea reînnoirii intelectuale şi a avântului lumii occidentale în secolul al XII-lea („Renaşterea din secolul al XII-lea”) exista cu multă vreme înaintea lui Morris (la Charles Homer Haskins), iar în literatura de specialitate au fost deja tratate numeroase aspecte ale individualismului în sfera juridică şi cea politică, de pildă evoluţia de la supus la *citoyen* (Walter Ullmann), individualitatea autorului (Peter Dronke, Robert W. Hanning), natura personalităţii în religiozitatea filosofilor şi autorilor ecleziastici din secolele al XII-lea şi al XIII-lea sau psihologismul şi „umanismul” incipiente (R.W. Southern). Se prea poate însă ca Morris să fi afirmat mai răspicat decât alţii că cel mai important rod al „Renaşterii din secolul al XII-lea” îl constituie apariţia unui individ cu noi referinţe psihologice şi cu o receptivitate pentru straturile profunde ale naturii umane…

Profundele schimbări de ordin social, religios şi intelectual survenite ca urmare a avântului cultural şi-au găsit expresia într-o importanţă sporită a atitudinii personale, a raportării individuale la divinitate, precum şi în relaţiile interumane. Spovedania – instrument de analiză şi autoanaliză a universului interior al unui individ –, misticismul, experimentele din domeniul descrierii propriei vieţi, tentativele de a conferi icoanelor trăsăturile portretului, reinterpretarea figurii lui Christos

(„umanizarea” lui), înflorirea poeziei de dragoste şi apariţia introspecţiei psihologice – toate acestea sunt pietre de hotar pe calea către sondarea sinelui, care a devenit, în acea vreme, posibilă pentru numeroşi clerici, iar în cazuri izolate chiar şi pentru mirenii instruiţi. Morris e de părere că în nicio altă perioadă nu au apărut atâtea forme de cristalizare a personalităţii, care marchează particularităţile caracteriale ale individului occidental până în ziua de azi.

Continuitatea ereditară ar ieşi probabil mai bine în evidenţă, susţine Morris, dacă s-ar compara anul 1100 cu anul 1900, şi nu cu anul 1972 (anul finalizării studiului său), căci primul război mondial a semnificat fractura unor tradiţii vechi de secole2; dar, făcând abstracţie de această observaţie marginală, el consideră perioada analizată drept o „cotitură istorică” în evoluţia culturii occidentale, chiar dacă este de acord că substanţa noţiunii de „personalitate” era, în acea epocă îndepărtată, cu totul alta decât cea din timpurile noastre. Recunoaşte, de asemenea, că termenul *persona* nu-şi găseşte un echivalent în vocabularul secolelor al XI-lea şi al XII-lea. Morris consideră totuşi că-şi poate permite să folosească acest cuvânt pe parcursul studiului său, la fel ca şi noţiunile de *individuality* şi *individualism.*

Studiul lui Morris marchează într-o bună măsură o cotitură în cadrul cercetărilor dedicate personalităţii în Evul Mediu. Nu trebuie ignorat însă faptul că Morris îşi concepe lucrarea dintr-o perspectivă foarte îngustă. Meritul lui constă în a-şi fi îndreptat atenţia asupra reprezentanţilor de frunte ai „Renaşterii din secolul al XII-lea”, asupra activităţii şi discursurilor teologilor şi misticilor, trubadurilor şi cronicarilor, pe scurt, asupra universului spiritual al intelectualilor, cei care au lăsat mărturii scrise ale opiniilor lor despre viaţă, ale strădaniilor şi ideilor lor. Este astfel cu totul explicabil, chiar inevitabil ca referinţele de căpătâi ale studiului său să se numească Pierre Abélard, Bernard de Clairvaux.

John of Salisbury, Bernard de Ventadour, Guibert de

Nogent, Hildebert de Lavardin, Gauthier de Châtillon şi Othlo din St. Emmeran.

În această privinţă, Morris calcă pe urmele lui Georg Misch, autorul monumentalei *Istorii a autobiografiei2,* care tratează perioada întinzându-se de la Antichitate până la epoca modernă. Misch rezervă însă un tratament deosebit de detaliat Evului Mediu – nu numai celui occidental, dar şi celui bizantin şi arab. El se concentrează, fireşte, asupra acelor specii literare care pot fi considerate, mai mult sau mai puţin justificat, drept autobiografice. Morris, pe de altă parte, nu se rezumă strict la autobiografii, dar îşi argumentează limitarea conştientă la un anumit câmp social4 prin starea izvoarelor, care nu i-a permis altă soluţie decât să treacă sub tăcere cercuri extinse ale societăţii – orăşeni, ţărani, mari părţi ale aristocraţiei laice, precum şi mica nobilime –, deoarece nu aveau niciun mijloc de autoprezentare literară; în consecinţă, nici el nu a avut posibilitatea să se refere la ele. Nu s-ar putea spune că prin asta dă dovadă de multă originalitate, căci, asemenea majorităţii specialiştilor care s-au consacrat problemei personalităţii şi individualităţii, nici el nu-şi depăşeşte domeniul de cercetare, iar acest domeniu îl constituie elita intelectuală – singura demnă de a fi studiată, după o opinie larg răspândită, chiar dacă nu întotdeauna explicit exprimată.

Totuşi, nici măcar aceste justificări nu au putut împiedica ridicarea unor obiecţii la adresa poziţiilor lui Morris. Interesul său principal se îndreaptă, ce-i drept, asupra procesului de individualizare, asupra separării psihologice a personalităţii de comunitate, dar el omite examinarea mai îndeaproape a acelor grupuri care constituiau în epoca respectivă suportul social al indivizilor. După cum a subliniat însă Caroline Walker Bynum, în secolul al XII-lea existau deja sau erau cel puţin în curs de apariţie tipuri de comunităţi coagulate în jurul unor concepte valorice noi; o opoziţie individuală faţă de noile valori acceptate ca modele de către toţi membrii acelor comunităţi – cu atât mai puţin problema unei

rupturi cu ele – nu se regăseşte ca subiect de discuţie nici măcar la acei aderenţi care se percepeau ca personalităţi emancipate.

Caroline Walker Bynum îşi limitează cercetarea la comunităţile clericale şi monahale, în care se cultivau preocupările legate de *homo interior,* „omul lăuntric". După opinia ei, omul descoperă la acea vreme natura umană dinlăuntrul său, al său *self* (*seipsum, anima, ego* – „şinele, sufletul, eul") ca *imago Dei* („imaginea lui Dumnezeu") prezentă în egală măsură în toţi oamenii, nefiind însă vorba de individ în sensul mai apropiat de accepţia curentă, care se cristalizează abia în perioada de sfârşit a Evului Mediu. De aceea, nu este permis să se aducă la acelaşi numitor *the discovery of Self* („căutarea hărţii interioare a omului şi a esenţei naturii umane") cu *the discovery of the individual* („descoperirea individualităţii") 5. Pe lângă sublinierea bunelor intenţii cu care îşi însoţeau dezbaterea problemelor etice, Abélard şi alţi autori ai secolului al XII-lea au susţinut în acelaşi timp necesitatea imitării cu o fidelitate biblică, mergând până în cele mai mici amănunte, a vieţii lui Christos. Nu este o pură coincidenţă faptul că anumiţi autori ai epocii, precum Gerhoh von Reichersberg şi Herrad von Landsberg, resimt o nevoie stringentă de definiţii şi clasificări ale diferitelor *ordines* şi *vocationes* („stări" şi „chemări"). Când scriu despre indivizi, ei o fac de parcă s-ar referi la tipuri sau tipare. Ailred de Rievaulx deplânge moartea unui prieten, pe care-l numeşte *exemplar vitae meae* („răsfrângerea vieţii mele") şi *compositio morum meorum* („cel cu care doream să mă potrivesc moral"). „Asemănarea" constituie o categorie teologică fundamentală a secolului al XII-lea, iar transformarea individului izvorâtă din sine însuşi se orientează permanent după modele; aceste modele sunt Christos, apostolii, Părinţii Bisericii, sfinţii şi Biserica6.

Caroline Walker Bynum citează cuvintele lui Norbert von Xanten, un predicator itinerant din secolul al XII-lea, care redau concis şi plastic situaţia paradoxală a individului oscilând între polii „absolutului" şi

„individualului”:

Preotule, tu nu eşti tu, căci eşti Dumnezeu. Nu-ţi aparţii, căci eşti al lui Christos, Robul şi servitorul Său. Nu exişti pentru tine, căci eşti nimic. Ce eşti tu prin urmare, o, preotule? Nimic şi totul7.

Omul s-a căutat şi s-a descoperit pe sine, dar servindu-se de modelul tiparelor şi încadrându-se în forme deja existente. Datorită creşterii grupurilor sociale – şi rivalităţii dintre ele, de exemplu între vechile şi noile ordine monastice –, s-au dezvoltat atât conştiinţa pluralităţii rolurilor sociale, cât şi înţelegerea importanţei alegerii modului de viaţă adecvat. Astfel, conchide Caroline Walker Bynum, este nepotrivit să luăm omul izolat, cu motivaţiile şi trăirile sale interioare, drept punct de referinţă al vieţii religioase din secolul al XII-lea. Ideea că fiecare personalitate este unică şi de aceea îşi caută expresia individuală este o invenţie a epocii moderne; Evul Mediu nu o cunoştea. Odinioară, căutarea motivaţiilor interne ale omului fuziona cu percepţia apartenenţei sale la grup. Nici nu putea fi vorba de un stil de viaţă personal. Deriva între individ şi grup s-a insinuat abia în secolul al XIII-lea8. O atitudine mai critică faţă de teza „descoperirii” individualităţii a exprimat de curând Jean-Claude Schmitt: el o numeşte fără înconjur „ficţiune” 9 şi susţine punctul de vedere potrivit căruia istoria individualităţii nu constituie nici pe departe un proces liniar şi monovalent. Dacă există în istorie un fir roşu al tradiţiei, afirmă Schmitt, el nu poate fi urmărit decât cu mare dificultate, căci o mare parte a traseului său se sustrage privirii noastre. Adevărata problemă, cea a personalităţii, dezbătută de etnologi şi psihologi10, este ignorată de istorici, care o înlocuiesc cu istoria individualismului.

De la apariţia lucrării lui Morris s-au scurs peste două decenii şi se poate afirma, pe bună dreptate, că acest studiu a marcat o piatră de hotar pe drumul pe care a înaintat cercetarea. Multe abordări ale istoricilor referitoare la cercetarea culturii şi a societăţii – prin urmare şi a omului – s-au modificat, mai ales în perioada

anilor ’70 şi ’80. Astăzi pare mai îndoielnic decât oricând că mutaţiile din orientările spirituale ale figurilor intelectuale de prim rang ale secolelor al XI-lea şi al XII-lea reflectă într-adevăr schimbările survenite în straturile profunde ale societăţii din Europa Occidentală. Nu trebuie ignorat faptul că „Renaşterea din secolul al XII-lea”, dincolo de orice altă semnificaţie, constituie un fenomen care a cuprins în primul rând vârfurile educate ale societăţii şi chiar şi pe acestea numai parţial. Mărturiile intelectualilor, depozitari înainte de toate ai culturii scrise, ai „culturii cărţii”, nu pot fi considerate suficient de reprezentative pentru o societate în care tradiţia orală era încă predominantă. Cuvintele teologilor şi ale poeţilor nu pot fi înţelese izolat, ci trebuie plasate în contextul mai general al mentalităţii vremurilor lor, pentru care această mentalitate constituie limba universală.

Problema nu se reduce însă exclusiv la aspectul menţionat. Demersul lui Morris – şi al multor altor cercetători – se orientează după perioada actuală11. Reprezentanţii acestui curent îşi formulează întrebarea astfel: „În care moment al Evului Mediu s-a conturat pentru prima dată profilul omului modern?” 12. Cu alte cuvinte, interesul lor nu este suscitat de omul ca atare al Evului Mediu – prin ceea ce a semnificat el în societatea şi epoca sa –, ci de predecesorul omului din perioada modernă şi de premisele genezei sale. O poziţie identică se găseşte la baza prelegerilor eminentului specialist în istoria teologiei şi misticii medievale, părintele M.-D. Chenu, care şi-a exprimat convingerea că „trezirea conştiinţei individuale” în Europa Occidentală s-a produs în secolul al XII-lea, când individul a dobândit o conştiinţă sporită de sine ca om „nou” şi a început să se „descopere” pe „sine” ca *obiect de* meditaţie şi cercetare13. Pentru Chenu, Abélard reprezintă „primul om al epocii moderne”, căci el a perceput în premieră omul ca personalitate înzestrată cu o originalitate irepetabilă şi de neşters14.

Oare nu a sosit însă vremea să ne luăm rămas-bun de la un asemenea „teleologism” şi – fără a lăsa prin aceasta

ca individualitatea şi originalitatea personalităţii lui Abélard şi a contemporanilor săi să se dizolve în mentalitatea colectivă – să-i „redăm” pe aceşti oameni universului spiritual în care-şi au locul? Mi se pare mai indicat ca personalitatea şi individualitatea să fie cercetate în mediul lor de origine – în cadrul condiţiilor sociale şi culturale ale propriului lor prezent. Fără îndoială că acest mod de raportare la prezent îl confruntă pe istoric cu anumite probleme, dar nu se poate accepta ca el să încerce să le soluţioneze prin găselniţa unei filiaţii ereditare, mergând până în cele mai vechi timpuri; el trebuie mai curând să surprindă interacţiunea lor cu procesele profunde, petrecute *odinioară,* în cadrul sistemului de raporturi dintre oamenii epocii, care constituie prezentul studiului său.

Ce presupune acest lucru? Evident, în primul rând abordarea prioritară a individualizării omului în contextul transformărilor sociale care au avut loc în Evul Mediu european. Deşteptarea conştiinţei de sine s-a produs în cadrul interacţiunii cu grupurile sociale din care făceau parte respectivii indivizi şi în acest context trebuie ea cercetată15. „Individul medieval” nu este altceva decât o abstracţiune inacceptabilă. Adevăratul sens al acestei noţiuni se conturează abia în urma unei atare analize, care investighează cu maximă acuitate locul şi rolul individului dat în cadrul organismului său social. Desigur, religia şi cultura au creat atmosfera generală ce a fixat graniţele înăuntrul cărora se putea realiza individualitatea, „tipul de bază al personalităţii”, „configurarea personalităţii” cu orientarea ei spre valorile fundamentale ale societăţii16; forma concretă a acestei individualităţi se obţinea însă în cadrul grupului.

Astfel abordează problema lucrarea colectivă *Omul medieval17.* Acest proiect iniţiat de Jacques Le Goff îşi propune să înfăţişeze şi să analizeze omul Evului Mediu prin prisma realităţilor concrete de ordin economic, social şi mental, precum şi a imaginarului prezent în mintea sa. Cei zece istorici care îşi dau concursul la lucrare schiţează,

printr-o permanentă raportare alternativă la tipologiile Evului Mediu şi la cele ale epocii moderne, diferite profiluri ale oamenilor acelor vremuri: călugărul, cavalerul, ţăranul, orăşea-nul, intelectualul, artistul, negustorul, sfântul, grupurile marginale şi femeile. Astfel, abstracţia noţiunii de „om medieval”, ce poate părea mult prea vagă la prima vedere, dobândeşte un conţinut comprehensibil. Abia după ce acel om a fost definit în diferitele sale ipostaze concrete – din punct de vedere social şi intelectual, precum şi în evoluţia sa din secolul al XI-lea până în secolul al XV-lea (de la care, prin forţa lucrurilor, autorii se văd nevoiţi să se abată, făcând referiri şi la perioade anterioare) –, se poate încerca formularea unor aprecieri de ordin general, care să-l caracterizeze pe „omul medieval” ca atare.

Sinteza o regăsim în introducerea semnată de Jacques Le Goff la lucrarea menţionată. El subliniază că istoria consemnează puţine epoci care să fi posedat o cunoaştere mai cuprinzătoare şi mai profundă a universalităţii şi eternităţii existenţei „modelului om” decât Evul Mediu occidental – *i.e.* de esenţă romano-catolică. Acest „model” îşi are rădăcina în religie şi îşi găseşte expresia şi sinteza supremă în teologie. Prin urmare, trebuie clarificată chestiunea privind modul în care este înfăţişat şi se prezintă omul în antropologia Evului Mediu. Le Goff arată cum atitudinea pesimistă asupra naturii umane, prevalentă în Evul Mediu timpuriu şi motivată de păcatul originar şi de nimicnicia omului în faţa lui Dumnezeu, a cedat treptat locul unei atitudini mai pozitive, ce-şi datora optimismul înţelegerii omului ca răsfrângere a chipului divin, capabil să continue procesul creaţiei pe pământ şi să se mântuie.

Le Goff scoate pe bună dreptate în prim-plan acest proces de reconfigurare a concepţiilor despre om, care străbate întregul Ev Mediu şi este declanşat în ultimă instanţă de schimbările produse în sfera vieţii sociale. Ca elemente ale imaginii generale despre om existau însă şi concepţiile despre om cu un profil bine stabilit: de pildă,

homo viator („omul peregrin"), pelerin în sens propriu şi figurat (spiritual), sau omul ca penitent în urma unei zguduiri sufleteşti. Viaţa pământească era percepută ca un pelerinaj la sfârşitul căruia se găsea Dumnezeu; materializarea acestei concepţii se traducea prin pelerinajele propriu-zise şi cruciade18. Ideea căinţei şi a penitenţei a avut drept rezultat concentrarea într-un cadru organizat a preocupărilor legate de viaţa interioară a omului şi de explorarea ei; lucrul a fost posibil datorită demersului de autoanaliză numit spovedanie. Aici ne ciocnim însă de adevărata esenţă a problemei personalităţii în Evul Mediu.

Modificările structurale ale personalităţii pe parcursul Evului Mediu pot fi ilustrate cu ajutorul a două exemple: primul constă în trecerea de la autorul anonim la cel nominal în literatură şi artă 19, iar cel de-al doilea în evoluţia figurii sfântului, ce a suferit un proces de spiritualizare şi individualizare – înfăptuirea de minuni rămâne în continuare atributul său social, dar importanţa primordială o dobândeşte viaţa sa ca *imitatio Christi* („imitare, urmare a lui Christos") 20. Omul s-a transformat la acea vreme, pentru că ordinea socială s-a schimbat: funcţiile sociale au cunoscut o specializare tot mai accentuată, iar. valorile morale „coboară (în secolul al XIII-lea) din cer pe pământ" 21.

Le Goff reliefează unele trăsături caracteristice ale psihologiei oamenilor Evului Mediu, câteva constante ale „obsesiei" lor, menţionând mai cu seamă: conştiinţa imanenţei păcatului, particularităţile, ciudăţeniile în perceperea vizibilului şi invizibilului în unitatea şi îmbinarea lor, credinţa în lumea cealaltă, credinţa în miracole şi în judecata lui Dumnezeu, specificitatea memoriei lor condiţionate de circumstanţele unei culturi predominant orale, mentalitatea ahtiată după simboluri („omul medieval este un perpetuu «descifrator» „22), magia şi numerologia simbolică ce va persista până târziu în secolul al XIII-lea, formele şi culorile, la rândul lor simbolice, credinţa în vise, viziuni şi premoniţii şi, într-un

sfârşit, conştiinţa ierarhiei, autorităţii şi puterii, mergând mână în mână cu nesupunerea şi înclinaţia spre rebeliune. Noţiunile centrale în ansamblul valorilor sociale sunt neatârnarea, libertatea şi privilegiile.

Prin urmare, lectura literaturii de specialitate23 relevă două direcţii de cercetare ce vizează aspecte diferite, mai mult chiar, tematici diferite ale chestiunii în discuţie. Ele sunt strâns legate una de cealaltă, dar nu se suprapun, dat fiind că aparţin unor planuri diferite. Una dintre direcţii se află în căutarea *individualităţii.* Atât istoricii, cât şi filologii se străduie să-i descopere semnalmentele în operele autorilor din Evul Mediu şi din Renaştere24, în centrul atenţiei lor se regăsesc, aşadar, texte din care transpare unicitatea şi integralitatea personalităţii, introspecţia şi capacitatea de autoanaliză, căci autorii vremii şi-au încercat mâna în elaborarea de autobiografii şi confesiuni existenţiale în care-şi dezvăluie propriul eu irepetabil. Studiile cu pricina se orientează după valori, iar reprezentanţii acestei direcţii de cercetare sunt călăuziţi *nolens volens* de o concepţie a individualităţii aşa cum s-a cristalizat ea în Europa epocii moderne. În consecinţă, ei evidenţiază în antropologia medievală acele aspecte menite să creeze o punte între cele două epoci. Una dintre întrebările esenţiale ale acestui curent ştiinţific vizează perioada în care omul medieval şi-a dezvoltat capacitatea de a-şi „descoperi” în sine individualitatea.

Istoricii se justifică, nu întotdeauna într-o manieră adecvată, arătând că obiectul lor de studiu nu îl reprezintă omul viu (ca în cazul psihologilor), ci textele, mărturiile documentare, iar ei sunt, de aceea, prea puţin în măsură să mânuiască cu maximă acurateţe termeni şi noţiuni proprii psihologiei. Prin urmare, mai corect ar fi să se vorbească nu de „individualitate”, ci de „mecanisme de individualizare” de ordin social, cultural şi semiotic, de un „instrumentar mental” (Febvre) 25.

Celălalt plan de cercetare îşi concentrează interesul nu asupra individualităţii, ci asupra *personalităţii,* iar

premisele sub care se desfăşoară investigaţia pot fi rezumate astfel: individualitatea se formează în anumite condiţii culturale şi istorice. Cunoaştem societăţi în care ea se percepe şi se exprimă ca atare. Cunoaştem însă şi alte societăţi, în care individualitatea se dizolvă în principiul de grup, de clan sau de trib. Dimpotrivă, personalitatea este o calitate indispensabilă a fiinţelor umane ce trăiesc într-o societate. Ea poate adopta însă atribute specifice în sisteme socio-culturale diferite. Ea se traduce printr-un individ uman încadrat în raporturi sociale şi istorice bine definite. Indiferent cât de originală ar putea fi această personalitate, ea face parte integrantă din cultura epocii sale şi asimilează concepţia şi imaginea despre lume, sistemul de valori al societăţii sau al grupului social din care face parte. Am putea cădea de acord să definim personalitatea ca un gen de „verigă intermediară" între cultură şi societate. Cercetarea personalităţii presupune studierea mentalităţii aferente ei, adică a acelei componente a conştiinţei individului pe care o împărtăşeşte cu alţi indivizi şi grupuri.

Omul nu poate dobândi conştiinţa propriei individualităţi decât în societate. De aceea, în abordarea Evului Mediu occidental trebuie aplicate ambele metode, căci, în ultimă instanţă, şi procesele examinate sunt diferite: în primul, omul devine conştient de propria sa demnitate (autovalidarea personalităţii), în cel de-al doilea, ajunge la percepţia specificităţii, a exclusivităţii sale. Cele două evoluţii se întrepătrund însă intim, sunt legate inseparabil una de cealaltă, iar într-un anumit stadiu al istoriei europene ajung să se contopească. Ar fi însă o gravă eroare să reducem personalitatea doar la individualitate. Ar însemna să proiectăm retrospectiv asupra Evului Mediu imaginea personalităţii care s-a conturat definitiv în Europa abia către sfârşitul perioadei medievale sau chiar mai târziu; cu alte cuvinte, să aplicăm acestei epoci noţiuni şi criterii improprii ei26.

Din acest motiv, istoricul care îşi propune o cercetare a tematicii „personalitate şi individualitate în istoria Evului

Mediu occidental" trebuie să-şi extindă aria de investigaţie. Limitarea cercetării sale exclusiv la figurile de marcă ale perioadei, prezente în orice antologie, echivalează cu un florilegiu şi ar avea drept consecinţă *a priori* îngustarea reflecţiei la perspectiva excepţionalului, evident mult prea puţin tipic. Fără îndoială, într-o personalitate proeminentă, creatoare se exprimă ideile, atitudinile intelectuale şi dispoziţiile psihice ale epocii sale, dar un om mare nu se confundă cu o portavoce care nu face decât să amplifice respectivele fenomene. În conştiinţa şi în opera sa, ele suferă o interpretare subiectivă, deci o nuanţare individuală. Ajunge să comparăm „viziunile" despre lumea cealaltă, care au împânzit tot Evul Mediu, cu *Divina Comedie* a lui Dante pentru a ne convinge de colosala deosebire dintre ele: pe de o parte, îl avem pe vizionarul comun, ce a trecut prin experienţa unei stări de transă pe care o relatează de bună-credinţă şi în cuvinte simple preotului său, astfel încât acesta să o poată consemna; de cealaltă parte, avem de-a face cu opera şlefuită până în cele mai mici detalii a unui mare artist care plăsmuieşte suveran un întreg univers.

În plus, în cercetarea Evului Mediu nu trebuie uitat faptul că aserţiunile şi idealurile unui geniu din acea vreme nu au suscitat neapărat întotdeauna un viu ecou printre contemporanii săi, cu atât mai mult cu cât ele circulau doar într-un cerc relativ restrâns de iniţiaţi, de învăţaţi. *Istoria nenorocirilor mele* a lui Abélard şi corespondenţa sa cu Héloïse au devenit cunoscute abia după un secol de la moartea lui27. Cine cunoştea însă aceste opere încă din timpul vieţii autorilor sau imediat după moartea lor? N-ar putea oare această circumstanţă să explice şi apariţia ipotezelor referitoare la o datare mai târzie a anumitor opere din acea perioadă, atribuite abia ulterior unui autor sau altuia? Posibilităţile de „racordare" dintre o creaţie individuală şi mediul ei erau fundamental diferite odinioară faţă de cele din ziua de azi. Când afirm că istoricul preocupat de tematica personalităţii şi

individualităţii ar trebui să-şi extindă aria de cercetare, înţeleg prin aceasta cu totul altceva. Cultura medievală s-a format din sinteza moştenirii antice – reprezentând, la rândul ei, o fuziune între tradiţia ştiinţifică păgână greco-romană şi creştinism – şi a celei barbare, cu precădere a celei germanice. Realitatea atitudinilor mentale şi a stereotipurilor comportamentale ale oamenilor Evului Mediu nu poate fi descifrată dacă se ignoră substratul credinţelor şi concepţiilor barbare. Este exact cazul cercetătorilor care se ocupă de problema individului medieval; ei pornesc de la ipoteza tacit acceptată că extinderea investigaţiei referitoare la personalitate şi individualitate asupra lumii barbare ar fi superfluă. Se înşală amarnic.

Cercetarea izvoarelor germanice – şi mai cu seamă a celor scandinave – dovedeşte contrariul. Individul din nordul păgân al Europei nu a fost nici pe departe absorbit de comunitatea sa; dimpotrivă, el deţinea mijloace relativ numeroase de descoperire şi validare a sinelui său. Sunt de părere că recurgerea la foarte bogatele izvoare păstrate în nordul scandinav este un demers absolut necesar pentru a putea schiţa o imagine cuprinzătoare şi în acelaşi timp echilibrată a evoluţiei şi transformării personalităţii în Europa medievală. Limitarea cercetării la două sau trei ţări, din păcate preponderentă încă în studiile dedicate subiectului, nu se justifică28.

Trebuie menţionată aici poziţia exprimată de Alfons Dopsch încă din prima treime a secolului XX. Acest istoric austriac a formulat o serie întreagă de teze originale cu privire la numeroase fenomene ale istoriei socio-economice europene. Teoria sa referitoare la naşterea capitalismului în regatul franc a suscitat o dezbatere aprinsă şi s-a lovit de o critică justificată. Dar nu ea ne interesează în cele ce urmează, ci metoda utilizată în argumentarea ei. Dopsch subliniază rolul substratului individualist în viaţa Europei Occidentale din Evul Mediu timpuriu şi nu se limitează la cercetarea bazelor economice ale societăţii. Mai mult, citează numeroase publicaţii care dovedesc, în opinia sa,

unilateralitatea curentului predominant de abordare a omului acelor vremuri ca fiinţă fără chip şi pe deplin absorbită de comunitatea sa, ca tip lipsit de orice autonomie, atât în comportament, cât şi în concepţiile sale despre lume. Într-o replică dată lui Karl Lamprecht, care a caracterizat Evul Mediu timpuriu ca o perioadă a „tipicităţii” în viaţa intelectuală, Dopsch îşi apără propriul punct de vedere, conform căruia se poate vorbi de „individualism” încă de la începutul Evului Mediu (spre deosebire de Lamprecht şi alţi cercetători, care îl încadrează în epoca Renaşterii sau abia în secolele XVI-XVIII). Dopsch consideră că lucrurile se prezintă exact invers: perioada de apogeu a Evului Mediu a fost mai degrabă cea care a generalizat restrângerea libertăţilor individuale în viaţa economică, de pildă prin apariţia sistemului de întovărăşire, a mecanismelor de reglaj economic, a monopolizării controlului comercial prin dreptul de depozitare, a dreptului breslelor şi a constrângerii impuse de ele prin gruparea forţată a tuturor meşteşugarilor dintr-o anumită meserie într-o breaslă cu statute inflexibile, a privării totale de drepturi a ţăranilor; toate acestea nu existau la începutul Evului Mediu29.

Dopsch atrage atenţia asupra formelor individuale ale structurii economice şi asupra amplasării izolate a construcţiilor în aşezările germanice, care-i frapaseră deja, la vremea lor, pe romani. Descoperirile arheologice nu fac decât să confirme această stare de lucruri: rezultatele care ne-au parvenit începând în special cu mijlocul secolului XX, datorate arheologiei, paleobotanicii, cartografiei istorice, geologiei, climatologiei, analizei cu izotop de carbon şi fotografiilor aeriene, dar mai ales cercetărilor întreprinse în şirurile arheologice, nu lasă nicio urmă de îndoială că structurile comunităţii rurale în vechea Germanie şi Scandinavia nu au avut nici pe departe semnificaţia care le-a fost atribuită de susţinătorii teoriei comunităţii săteşti din secolul al XIX-lea. Opiniile potrivit cărora populaţiile germanice erau constituite din crescători de vite nomazi s-au dovedit, la rândul lor, nefondate. Aceste populaţii erau

formate din agricultori statornici, în ale căror aşezări predominau gospodăriile izolate, iar fiecare proprietar îşi conducea gospodăria independent şi fără ingerinţe din partea celorlalţi. Abia odată cu sporul demografic, gospodăriile izolate s-au transformat în aşezări de grup. După cum observă Tacit, „germanii nu îşi construiesc aşezările ca noi” (romanii) şi „ei nu suportă ca locuinţele lor să se atingă; se stabilesc la mare depărtare unii de alţii şi foarte răsfiraţi, fiecare acolo unde a găsit pentru sine un pârâu, o câmpie sau o pădure” (*Germania,* 16). Arheologii au identificat urme de *oldtidsagre* („vechi ogoare”), delimitate între ele prin haturi şi pietre de hotar30.

Supoziţiile lui Dopsch referitoare la ordinea economică a vechilor germani au fost, aşadar, confirmate în numeroase privinţe. Modul lor de viaţă purta pecetea iniţiativei personale. Acest lucru reiese atât din *Historia francorum (Istoria francilor)* a lui Grigorie din Tours, cât şi din scrierile cu conţinut juridic ulterioare, de la începutul Evului Mediu, cum ar fi *Lex Salica (Legea Salică),* sau, încă şi mai târziu, din culegerile de legi ale scandinavilor, care reflectă totuşi cam acelaşi stadiu de evoluţie socială. Şi ce ne este dat să aflăm din poemele epice ale vechilor germani şi ale scandinavilor? Ce modele de comportament se profilează din *Edda Veche,* din creaţiile scalzilor sau din saga ciclului de legende islandeze?

Cu toate acestea, se ajunge într-un impas dacă, urmându-l pe Dopsch, se raportează aceste modele la individualismul oamenilor din epoca Renaşterii (Dopsch nu vede, de pildă, nicio diferenţă între Liudprand din Cremona din secolul al X-lea şi umanişti31) sau dacă se compară „spiritul capitalismului” cu etica economică din perioada carolingiană. Chiar termenul „individualism”, în sfera sa semantică actuală, cu numeroase conotaţii, este prea puţin potrivit pentru a reda adecvat atitudinile existenţiale ale oamenilor din Evul Mediu timpuriu. Rămâne însă o întrebare: nu a existat oare, înaintea Evului Mediu „clasic”, cu asocierile sale forţate şi cu tipizarea sa, o perioadă în care a prevalat o altă conştiinţă a

personalităţii, cu mai puţine restricţii de manifestare? Se justifică într-adevăr trasarea unei evoluţii liniare pentru progresul individualismului, ca şi cum acesta s-ar fi dezvoltat continuu, din ce în ce mai accentuat, secol cu secol, pe măsură ce se apropie de perioada modernă?

Este indiscutabil că, după ce am depăşit graniţele lumii creştine în direcţia periferiei păgâne sau superficial creştinate, ne-am putea vedea nevoiţi să ne regândim abordarea tematicii „descoperirii individului” şi să examinăm dintr-o altă perspectivă posibilităţile deschise de creştinism manifestării personalităţii. După cum vom vedea, de îndată ce un autor din Evul Mediu încearcă, direct sau indirect, să-şi exprime eul propriu, el se loveşte de graniţele înguste ale eticii religioase, ale retoricii literare şi ale topicii retorice. De aceea, istoricul angrenat în cercetarea „autobiografiilor” sau „spovedaniilor de viaţă” medievale încearcă mereu un sentiment de neputinţă în faţa imposibilităţii de a surprinde individualitatea. *Individuum est ineffabile* („individul este de necuprins”) – această formulă a filosofilor medievali îi vine involuntar în minte atunci când meditează asupra mărturiilor lăsate de autorii acelor vremuri.

Capitolul II

Individul şi tradiţia epică

Localizarea individului în operele literare ale Evului Mediu întâmpină o serie de dificultăţi, uneori imposibil de soluţionat în totalitate, căci strădania autorilor de a subordona individualul generalului şi de a surprinde particularul încadrându-l în modele tipizante a condus la clişee, rigidizate în timp şi aproape canonizate de aceste autorităţi ale formei. De aceea este foarte complicat în general să distingi sub regulile inflexibile şi topica textului o personalitate vie şi irepetabilă. Latina, dominantă vreme de secole în literatura medievală, şi-a adus adesea o contribuţie suplimentară la camuflarea individualului.

Se justifică astfel pe deplin o incursiune în deosebit de bogata şi variata literatură scandinavă veche. Datorită concepţiei specifice despre lume, însoţită de o plasticitate

extraordinară în redarea personajelor, ea acordă individului – nu numai potentaţilor societăţii, ci şi islandezului sau norvegianului de rând – mai mult spaţiu decât orice are altă literatură a epocii, un fenomen ce-şi merită pe bună dreptate epitetul de „unic”. În plus, limba acestei literaturi – din *Edda,* din celelalte saga şi din poezia scalzilor – este limba maternă a oamenilor înfăţişaţi de ea.

Fireşte că rezultatele desprinse în urma unei atare analize a literaturii scandinave nu pot fi extrapolate decât *cum grano salis* – iar uneori chiar deloc – la aria întregii Europe medievale, deoarece Scandinavia conservase o serie de particularităţi în viaţa sa socială şi spirituală. Cu toate acestea, ea nu se afla în epoca respectivă în afara evoluţiei europene, ci făcea parte din ea. În aspectele personalităţii din literatura scandinavă nu se manifestă doar specificul nordic, prin el însuşi demn de cea mai mare atenţie, ci şi acele caracteristici comune întregului Ev Mediu european. Nu s-ar putea, prin urmare, ca şi monumentele literaturii scandinave, datorită bogăţiei lor remarcabile, să furnizeze medievistului un material valoros, care să-i permită să descopere, pe lungul drum către izvoarele personalităţii în Evul Mediu, acel substrat ce nu era străin nici altor regiuni ale Europei de odinioară?

Sigurd – un erou?

Vom începe analiza cu noţiunea „eroicului”, una dintre categoriile centrale ale conştiinţei scandinave. În acest concept se concentrează, într-o formă exacerbată, ideea personalităţii, a libertăţii şi a dependenţei ei. Cântecele *Eddei,* ce ne-au parvenit într-un manuscris din secolul al XIII-lea – în realitate ele sunt cu mult mai vechi –, ne oferă posibilitatea să facem cunoştinţă cu o serie de aspecte ale ideii de erou.

Sensul existenţei eroului este de a săvârşi fapte eroice, iar amintirea gloriei faptelor sale e tot ce rămâne după el în generaţiile următoare. Acest om vieţuind într-o lume saturată de mit şi încărcată de memoria unui trecut legendar, tocmai el, care-şi măsoară conduita după

arhetipurile intermediate de cultura sa, este în acelaşi timp – şi în egală măsură – orientat către viitor, gândirea sa se călăuzeşte şi după timpul când el nu va mai exista, dar în memoria urmaşilor va stărui probabil numele său, acoperit de faimă. Timpul, perceput antropomorf, ca succesiune de generaţii umane, reprezintă pentru el, tocmai de aceea, o valoare în sine, pentru că se întinde pornind din prezent în ambele direcţii: cea în care au trăit înaintaşii şi cea în care vor trăi urmaşii. Adevărata lui esenţă îl dezvăluie ca timp genealogic, iar eroul însuşi nu este decât o verigă în lanţul generaţiilor succesive. A privi spre viitor, spre timpul când omul şi faptele lui se vor bucura cu adevărat de justa lor apreciere nu este caracteristic doar eroului, ci şi omului de rând.

Categoria eroicului este astfel strâns legată de raportul cu timpul, căci faima eroului se va arăta în deplina ei strălucire abia în viitor. În acelaşi timp însă, barzii şi auditoriul lor îşi aţintesc fascinaţi privirile către moartea eroului. Stă în firea unei legi inexorabile ca eroul să piară; viaţa lui nu durează mult, dar în acest scurt interval el săvârşeşte fapte care-i vor imortaliza amintirea. Raportul eroului cu moartea se explică prin prisma raportului său cu viitorul: abia moartea îi va deschide calea către gloria nepieritoare. Cele trei categorii – eroism, moarte şi timp – constituie astfel aspecte extrem de importante ale eticii popoarelor nordice de-a lungul întregului Ev Mediu.

Categoriilor amintite li se adaugă una suplimentară, care într-o anumită măsură le cuprinde şi le absoarbe în sine: soarta. Neînfricarea eroului şi căderea sa nu sunt privite în poemele *Eddei* ca rezultat al iniţiativei sale personale, al propriului său comportament sau al unor concursuri de împrejurări din viaţa sa; nici pe departe, în personajele *Eddei* principiul eroic, căruia ele îi dau urmare, este deja fundamentat substanţial. Eroii săi nu au libertatea de alegere a căii ce-i va duce la faptele de glorie şi, în cele din urmă, la pierzanie; traseul lor existenţial este fixat dinainte, predestinat, iar uneori este chiar prevestit

de oracole sau ursitoare, graţie darului lor de a străpunge bezna viitorului. Un astfel de proroc înţelept a fost Gripir, unchiul pe linie maternă al lui Sigurd. El i-a prezis tânărului Sigurd viitorul şi faptele sale de glorie, iar în final i-a dezvăluit nepotului şi taina morţii sale. „Profeţia lui Gripir" („Grâpisspă") este un cântec ce rezumă, într-o anumită măsură, întregul ciclu al cântecelor despre Sigurd. Cunoaşterea sorţii viitoare nu-i este hărăzită însă doar lui Gripir, o dobândeşte şi Sigurd: spre finalul cântecului reiese că Sigurd îşi cunoaşte sfârşitul. Raportul eroului cu propria-i soartă este revelat sub forma unei profeţii: aşa şi nu altfel se desfăşoară itinerariul vieţii sale, care nu cunoaşte abaterea de la predestinare, iar eroul îşi acceptă calea ca pe o îndatorire de onoare.

În reprezentările popoarelor germanice, soarta nu constituie însă fatalitatea impersonală, supranaturală şi nici roata norocului a oarbei zeiţe Fortuna. Chiar dacă destinul este „încastrat" în el, eroul îl percepe şi îl asumă conştient ca pe propria sa poziţie existenţială; nu se lasă orbeşte. În voia semnelor sorţii, ci o modelează şi o împlineşte în mod activ. Astfel, soarta constituie pentru erou expresia cea mai profundă a fiinţei sale, pe care şi-o manifestă liber şi responsabil, stârnind adesea uimirea celor din jur, incapabili să înţeleagă sensul faptelor sale. Soarta eroului este strâns legată de Eul lui; mai exact, Eul său este întruchiparea sorţii sale. Concepte precum „personal", „propriu" şi „individual", pe care ne vedem nevoiţi să le utilizăm în lipsa altora mai potrivite, nu pot reda perfect situaţia etică a eroilor în *Edda*. În „personalitatea genealogică", individualul şi suprapersonalul nu pot fi separate unul de altul. De obicei, eroului nu i se oferă nicio alternativă la acţiunile sale. El se supune mai degrabă tipului general valabil de conduită şi de abordare, fără să-l perceapă însă ca pe ceva impus din exterior, ca pe un soi de jug inevitabil, imposibil de scuturat. Dimpotrivă, îşi consideră modul de a acţiona drept singurul imaginabil, aşadar singurul posibil; întotdeauna este vorba despre conduita *sa* – care nu este

altceva decât propria-i soartă interiorizată în chip cu totul specific.

În figura eroului se articulează, prin urmare, concepţia latentă a personalităţii umane, proprie culturii scandinavo-germanice. Fenomenul eroicului rămâne însă în acelaşi timp extrem de controversat şi de nebulos în hermeneutica actuală dedicată operelor acelei epoci. Se disting astfel cel puţin două poziţii radicale.

Prima se manifestă la cercetătorii care supraevaluează mitul eroic germanic, conferindu-i caracteristicile concepţiei actuale asupra eroicului, menite a înfăţişa natura personală a eroului într-o lumină tragico-romantică. Se vorbeşte astfel despre un „umanism eroic” în creaţia epică germanică1, despre „credinţa în om şi în libertatea sa” care ar străbate cântecele eroice, despre „tragismul libertăţii”, care ar constitui „legea existenţială” a eroului şi s-ar manifesta în acceptarea conştientă a propriei sorţi ca „devotament liber consimţit faţă de propriul eu şi faţă de legea sa”. Se doreşte aici identificarea unei trăsături fundamentale a „spiritului germanic”, care s-ar fi păstrat la poporul german din negura timpurilor până în epoca staufică2. Asemenea interpretări sunt însă prea puţin utile atât pentru cunoaşterea esenţei eroicului la popoarele germanice, cât şi pentru înţelegerea naturii personalităţii în contextul general al culturii lor. În consecinţă, caracterul şi specificul cunoaşterii de sine a individului din acea epocă îndepărtată îşi aşteaptă încă aprecierea adecvată.

Cealaltă poziţie extremă poate fi constatată la cercetătorii care pun cu totul la îndoială noţiunea eroicului la vechii germani şi scandinavi. Astfel, Mihail Steblin-Kamenski a încercat să risipească nimbul ce înconjoară personajele din cântecele *Eddei.* Evidenţiind diferenţele existente în *Edda* între prezentarea personajelor feminine şi a celor masculine, el subliniază, pe bună dreptate, ambivalenţa, natura duală a eroinelor. Pe de o parte, ele sunt femei aflate într-o situaţie tragică, încercate de pierderea soţului, a fratelui sau a copiilor, jelindu-şi morţii

şi tânjind după răzbunare. Pe de altă parte însă, ele se remarcă totodată ca fiinţe supranaturale, ce posedă cunoştinţe şi însuşiri refuzate muritorilor de rând; amintesc mai curând de valkirii sau chiar se numără efectiv printre ele. În comparaţie cu ele, susţine Steblin-Kamenski, eroii masculini pălesc vizibil. Forţele lor spirituale secătuiesc odată cu premoniţia clară a morţii. În ceea ce priveşte simţămintele lor, aceştia îşi merită cu atât mai puţin statutul de erou; ceea ce îi caracterizează este un fel de „impotenţă sufletească” 3.

Steblin-Kamenski se ocupă cu predilecţie de Sigurd, cel mai celebru erou al *Eddei.* Lui îi este dedicat un întreg ciclu de cântece; pe el îl cântă, sub numele de Siegfried, *Cântecul Nibelungilor* german4 şi tot el este eroul unor creaţii în proză scandinave şi germane.

„Dar ce anume propriu-zis eroic a înfăptuit Sigurd?”, se întreabă Steblin-Kamenski. Sigurd e supranumit „omorâtorul lui Fafnir” (cu varianta germană, „Siegfried, omorâtorul balaurului”), dar – după cum constată interpretul – pentru îndeplinirea acestei fapte el nu şi-a folosit decât forţa fizică, „fără nici cel mai neînsemnat aport al spiritului”: a pătruns în peşteră, i-a barat calea balaurului care nu bănuia nimic şi l-a străpuns cu sabia. Nici pomeneală de luptă deschisă şi cinstită, ci pur şi simplu o crimă mişelească! Steblin-Kamenski vede motivaţia faptei lui Sigurd în lăcomia pentru aurul păzit de balaur. Mai mult: îndată după uciderea balaurului, Sigurd comite o nouă crimă; pentru că nu dorea să împartă prada cu Reginn, fratele lui Fafnir, îl ucide şi pe acesta, cu toate că bărbatul, fierar de meserie, îi făurise sabia aducătoare de biruinţă şi, pe deasupra, îi mai şi dezvăluise cum i se poate veni cel mai bine de hac balaurului.

Celelalte aventuri ale lui Sigurd stau mărturie, susţine Steblin-Kamenski, pentru încă şi mai puţină nobleţe morală. Peţirea Brunhildei (Brynhilor) de către Gunnar, cu Sigurd luând înfăţişarea lui Gunnar, constituie o înşelăciune crasă. Dar înşelăciunea iese la iveală când Sigurd se făleşte cu inelul de logodnă primit de la

Brynhilor. O va plăti cu viaţa! După Steblin-Kamenski, Sigurd n-a încercat nici cea mai măruntă emoţie pentru Brynhilor şi nici pentru soţia sa, Guârun. Până şi în pragul morţii îşi rămâne credincios în stupiditatea sa, căci, ucis la rândul său mişeleşte, va mai găsi puterea să-şi hăcuiască ucigaşul, dar şi aici „se dezvăluie mai curând forţa brută decât tăria morală”.

Steblin-Kamenski interpretează într-un mod similar şi celelalte personaje ale *Eddei* – Helgi, Hamâir sau Sorii. În faptele lor războinice se manifestă exclusiv forţa fizică. Circumstanţele în care ele sunt săvârşite impietează însă asupra strălucirii eroice de care respectivii sunt aureolaţi. Pentru Steblin-Kamenski nu poate exista decât o singură concluzie: aşa-zişii eroi ai *Eddei* reprezintă, în fapt, opusul flagrant al eroului. În timp ce Otto Hofler îi ridică în slăvi peste măsură pe eroii eposului germanic-scan-dinav, idealizându-i şi modernizându-i, Steblin-Kamenski îi despoaie nemilos de aura eroică.

Se impune însă acum următoarea întrebare: ce a determinat veacuri de-a rândul popoarele scandinave şi celelalte popoare germanice să cultive cu veneraţie amintirea lui Sigurd-Siegfried şi a celorlalţi eroi şi s-o pomenească mereu în cântecele lor? Trebuie doar să-şi fi dat prea bine seama că nu poate fi vorba de altceva decât de înşelăciune şi trădare atunci când Sigurd se strecoară în chip de fals mire lângă Brynhilor, care-l aşteaptă pe Gunnar; că Fafnir, balaurul, a fost ucis mişeleşte; că Sigurd era interesat exclusiv de comoară şi că, prin uciderea mentorului şi învăţătorului său, Reginn, a întrecut măsura josniciei… Circumstanţele isprăvilor lui Sigurd, semnalate de cercetătorii moderni, nu păreau să-i stânjenească câtuşi de puţin pe autorii şi scalzii *Eddei* şi nici pe ascultătorii lor; dimpotrivă, cei dintâi dădeau glas doar la ceea ce aşteptau ceilalţi de la ei, iar asta trebuie să ne dea de gândit.

Interpretarea isprăvilor lui Sigurd nu este chiar aşa de simplă cum poate părea la prima vedere. Nici măcar dorinţa lui de a intra în stăpânirea aurului nu poate fi

redusă la o cupiditate elementară. Aurul – obiectul discordiei dintre aseni, elfi, precum şi dintre fraţii Reginn şi Fafnir – dispunea de puteri miraculoase şi materializa „binecuvântarea”, „bunăvoinţa sorţii” pentru cei care-l posedau: întruchipa bunăstare şi putere. Nu trebuie pierdută din vedere această funcţie simbolică. Mai mult, lupta lui Sigurd cu balaurul Fafnir îşi are originile în imboldul primit de la Reginn, pe care Sigurd îl omoară abia după ce află că acesta urmărea să-i ia viaţa. Iar în lupta cu monstrul gardian al tezaurului, în care se preschimbase Fafnir – devenit, de altminteri, la rândul său stăpân al comorii după un paricid –, Sigurd nu avea de ce să se simtă legat în vreun fel de regulile onoarei care guvernau îndeobşte răzbunarea personajelor principale din saga islandeze împotriva vrăjmaşilor lor. Ştim din basmele populare că normele etice obişnuite nu sunt aplicabile unei lumi guvernate de magic şi miraculos. Dar tocmai legendele despre Sigurd abundă în motive proprii basmului. Lupta eroului cu un monstru, indiferent de ce gen ar fi acesta, constituie un motiv comun mitului, eposului şi folclorului.

Să comparăm totuşi tendinţa de dezavuare a uciderii lui Fafnir, remarcată la Steblin-Kamenski, cu cuvintele propriu-zise schimbate între Sigurd şi Gripir. Sigurd îi cere lui Gripir: „Spune-mi, unchiule, / nobil rege, / fără ocolişuri, / doar vorbim drept: / Vezi ale lui Sigurd/ aprige fapte/ înălţându-se spre bolta cerească”, iar Gripir îi răspunde: „De unul singur vei răzbi/ viermele scânteietor, / ce lacom zace/ în câmpia Gnita; / foarte curând aduci/ moarte amândurora, / lui Reginn şi lui Fafnir –”, la care Sigurd exclamă: „Bogată-i prada, / de mă învrednicesc, / precum grăieşti, / de îndoită biruinţă” („Gripisspă”, 10 – 12).

Afirmaţia că personajele *Eddei* sunt departe de a fi eroi îşi are originea în ideea potrivit căreia concepţia eroicului în vremuri îndepărtate ar fi identică cu cea din prezent. Din perspectiva actuală, omul care săvârşeşte o faptă eroică trebuie să dea dovadă mai ales de tărie

morală; poate să-i lipsească forţa fizică ieşită din comun sau, oricum, ea nu-i este neapărat necesară. Dimpotrivă, eroii vechilor scandinavi se disting atât prin fermitate morală, cât şi prin forţă fizică; aceste calităţi alcătuiesc o natură unitară şi nu pot fi separate una de cealaltă. Tocmai neînfricarea sa îi deschide lui Sigurd uşile către odăile Brunhildei, iar elanul său combativ de neîmblânzit îi insuflă puterea de a-şi spinteca ucigaşul cu o singură lovitură de sabie („din cap până-n picioare"), chiar dacă el însuşi fusese deja lovit de moarte; iar devotamentul faţă de fratele de sânge îl împiedică să răpească fecioria miresei acestuia, cu toate că petrecuse trei nopţi alături de ea.

Spiritul şi materia, condiţia morală a eroului şi însuşirile sale fizice nu se regăsesc în concepţia epocii ca fenomene paralele. O asemenea dihotomie este străină sistemului ei de valori. Forţa exterioară a eroului era doar un indiciu al forţei lui interioare, o expresie a măreţiei spiritului său. Curajul şi credinţa, agilitatea şi forţa fizică erau coloanele pe care se sprijinea evaluarea unui om. Nu degeaba insistă cântecele asupra „înfăţişării mândre" a lui Sigurd; nu era vorba pur şi simplu de frumuseţe şi de forţă războinică, ci de faptul că în Sigurd oamenii acelor vremuri întrezăreau mai cu seamă întruchiparea perfecţiunii. Fireşte că faptele de glorie constituie pentru eroii *Eddei* prioritatea faţă de care celelalte lucruri devin secundare. Dar pentru vechii scandinavi era în afara oricărei îndoieli că aceşti eroi posedau şi alte virtuţi demne de laudă pe lângă cele războinice. Astfel, lui Sigurd îi este promis prin gura lui Gripir: „sub soare/ cel mai măreţ vei fi, / dintre toţi regii de spiţă aleasă, / darnic cu aurul, / zgârcit cu fuga, / mândru la chip, / cu vorba meşteşugită" („Grâpisspă", 7). Un mare erou este deci mare sub toate aspectele: prin atributele sale fizice, ca şi prin atributele sale spirituale.

Constatăm prin urmare că, susţinând „impotenţa psihică" a eroilor din *Edda,* interpretarea introduce în text concepţii cu totul străine naturii lui. Conduita eroică presupunea *eo ipso* anumite simţăminte, astfel că

oamenilor acelei epoci le apărea ca de la sine înţeles faptul că pe Sigurd îl lega de Gunnar o strânsă prietenie, în care rezidă şi loialitatea lui atunci când duce la bun sfârşit eroica faptă a peţitului miresei pentru acesta din urmă. Întreaga infamie a complotului urzit împotriva lui Sigurd ni se dezvăluie pe deplin doar dacă avem în vedere că Sigurd i-a rămas până la sfârşitul vieţii sale un prieten fidel lui Gunnar, omul care a plănuit şi a poruncit uciderea sa. Până şi pe patul de moarte, Sigurd încearcă să-i aducă mângâiere consoartei sale, Gudnin, încredinţând-o fraţilor ei, adică tocmai celor vinovaţi de moartea lui, dar care – nu are nici cea mai mică îndoială – nu-i vor refuza, ca văduvă a sa, protecţia şi sprijinul lor.

La fel de falsă este şi opinia după care Sigurd nu ar fi fost capabil de iubire în relaţiile sale cu femeile. Valabil este mai curând contrariul, căci „Profeţia lui Gripir" include referiri foarte clare asupra sentimentelor sale pentru Brynhilor, mult prea puţin compatibile cu „impotenţa psihică". Eroul are din plin sentimente, chiar foarte diverse: prietenie loială, sentimentul onoarei; de asemenea, mânie şi iubire pentru sexul opus.

Steblin-Kamenski susţine că faptele eroilor se află adesea în contradicţie cu renumele lor. Urmărind parcă să invalideze anticipat acuzaţia, Sigurd însuşi îl întreabă pe Gripir dacă nu cumva pe viitor ar putea fi implicat în vreo faptă nedemnă, iar răspunsul este: „nicio ocară/ nu te va mânji pe pământ, / asta-i vestea mea pentru tine, rege; / câtă vreme vor trăi oameni, / numele tău, / îndestulător al viforului spadei, / va fi ţinut la mare cinste" („Gripisspă", 23). Reiese însă că fractura, presupusă de Steblin-Kamenski, între renumele eroic şi conduita aparent neeroică există doar în conştiinţa cercetătorului modern, care evaluează figurile eroice ale *Eddei* după criterii fără corespondent în concepţiile morale ale Evului Mediu. Din punctul de vedere al oamenilor din acele vremuri, eroul şi faptele sale sunt în deplină concordanţă cu aprecierea acordată de posteritate faimei sale. Dacă în prezent anumite studii nu mai reuşesc să întrevadă eroul într-un

personaj al *Eddei,* nu înseamnă decât că idealurile s-au schimbat între timp. Altminteri, eroul ar putea fi la fel de bine blamat pentru omor şi jaf atunci când pune să fie ucişi sclavi la funeraliile sale, să i se transforme casa într-un rug în flăcări şi incinerarea cadavrului să-i fie serbată ca hecatombă generală. Faptele unui erou nu sunt niciodată în contradicţie cu faima sa, ele corespund mai degrabă criteriilor de apreciere care constituiau norma societăţii sale. Societatea care a dat naştere poemului eroic considera respectivele acţiuni ca fiind cu totul fireşti pentru conduita unui erou legendar.

Nu trebuie uitat, atunci când se încearcă o aprofundare a perceperii principiului eroic fundamental din cântecele *Eddei,* că tot ceea ce descriu şi relatează ele se petrecuse deja, chiar şi pentru creatorii lor, într-un trecut foarte îndepărtat, în vremuri imemoriale. În „Vechiul cântec al lui Ham5 ir” („Hamăismâl”) se spune: „Niciun lucru nu exista mai înainte: / Este de două ori mai vechi” („Hamâismâl”, 1). Timpul cântecului eroic este un timp epic absolut, scurs irevocabil şi de un sublim inimitabil; sunt vremurile bune de odinioară, în care au trăit personajele grandioase proslăvite de cântecele eroice. Ceea ce s-a petrecut în acele vremuri trecute este pe deplin încheiat. Între epoca eroilor şi epoca în care este recitat cântecul eroic se deschide – după o formulare a lui Mihail Bahtin – „distanţa epică absolută”.

Astfel, eroii epici nu numai că nu pot fi evaluaţi după criteriile actuale, dar nu permit nici măcar încadrarea în cele folosite, la vremea lor, pentru a defini personajele din saga. Aceste saga ne vorbesc despre oameni ai timpului profan, comun, în vreme ce cântecele *Eddei* mărturisesc despre eroi din cu totul alte regiuni şi dimensiuni. Se poate chiar ca faptele personajelor din saga să fi fost inspirate de exemplele eroilor din *Edda,* dar între etica vremurilor care au produs saga şi cea a trecutului eroic se deschide o falie evidentă.

„Învăţăturile Slăvit ului”: aforisme ale înţelepciunii cotidiene

„Învăţăturile Slăvitului” * („Havamâl”) reprezintă cel mai cuprinzător cânt din *Edda* şi ocupă, de asemenea, o poziţie specială în cadrul ciclului. În vreme ce în celelalte cânturi apar zei păgâni sau eroi ai vechii Scandinavii, „învăţăturile Slăvitului” conţin cu precădere poveţe sub forma unor învăţături cotidiene, alături de proverbe, expresii şi aforisme, ceea ce le fac să pară lipsite de unitate interioară, trezind mai curând impresia unei culegeri alcătuite din mai multe cânturi diferite. Pe lângă prima parte, care conţine norme de conduită, şi „învăţăturile pentru Loddfâfnir” („Loddfâfnismâl”), cu un conţinut similar celor dintâi, în acest cânt mai sunt cuprinse strofe referitoare la Odin – şi anume la relaţia sa cu femeile şi la vraja cu ajutorul căreia dobândeşte cunoaşterea runelor. În final, sunt enumerate diverse descântece atribuite lui Odin. Totul constituie un conglomerat de cânturi eterogene provenind probabil din perioade diferite. Nu ne interesează însă în cele ce urmează cum se prezenta la origine structura „învăţăturilor Slăvitului”. Ne mulţumim să ştim că avem de-a face cu un text aflat odinioară în circulaţie în vechea societate scandinavă – deşi nu putem stabili cu precizie dacă era vorba de Islanda, unde a apărut *Edda,* sau Norvegia, ţara de obârşie a majorităţii coloniştilor Islandei. În „învăţăturile Slăvitului” ni se înfăţişează comportamentul unui individ în cele mai diverse ipostaze existenţiale. Ce fel de om este cel căruia i se adresează poveţele şi învăţăturile, ce fel de morală se articulează în ele? Anumiţi cercetători sunt de părere că prin ele se exprimă morala unui viking ce se încrede exclusiv în sine şi în forţele proprii, deoarece în cântec nu pot fi identificate influenţe creştine – de altfel, nici credinţa în zeităţi păgâne. Dar, conform cercetărilor paleografice, textul păstrat al *Eddei* provine din a doua jumătate a secolului al XIII-lea, în vreme ce expediţiile vikingilor au încetat în secolul al XI-lea. După alţi cercetători, elogiul adus în texte unui trai modest, cumpătat şi blamarea deşertăciunii bogăţiei sunt indicii ce trimit la morala unui om de rând,

căci orizontul interesului său nu depăşeşte existenţa cotidiană. Astfel este elogiată „sărăcia cinstită" în două zicale:

Bună este o gospodărie, fie ea cât de mică:

omul e stăpân la casa lui;

de are două capre şi un acoperiş din ramuri, e mai bine decât să meargă cu cerşitul.

Bună este o gospodărie, fie ea cât de mică: omul e stăpân la casa lui; îi plânge inima celui care trebuie să-şi câştige prin rugăminţi bucatele la fiecare masă.

— Odin (n.t.).

(„Hăvamâl", 36, 37, trad. germ. din *Edda,* München, 1992, p. 127, zicalele 28, 29)

În acest context se pune însă întrebarea dacă – iar în caz afirmativ, în ce măsură – pot fi comparate concepţiile uzuale ale ţăranilor simpli *(boendr)* din Evul Mediu cu morala aristocraţiei sau a claselor avute din ţări precum Norvegia şi, cu atât mai mult, Islanda. Desconsiderarea bunăstării materiale, recurentă în „învăţăturile Slăvitului", poate fi interpretată şi ca o critică de ordin moral, nu neapărat ca reflectare a concepţiilor unei anumite clase sociale. Nu putem decât să ne alăturăm lui Andreas Heusler, care a semnalat faptul că „învăţăturile Slăvitului" sunt lipsite de atmosfera patetică predominantă şi de atitudinile eroice caracteristice celor mai reuşite saga ale islandezilor5. În cazul de faţă, ne confruntăm mai curând cu morala răspândită printre oamenii de rând. Paralela menţionată de Heusler este demnă de interes: saga eroizează realitatea şi se înalţă deasupra „prozaicei" existenţe cotidiene şi a mărunţişurilor ei. Dimpotrivă, „învăţăturile Slăvitului", prin „contactul lor cu telurícul", facilitează istoricului accesul la niveluri ale realităţii ce nu au fost supuse unei stilizări idealizante. Ne vom feri, desigur, să atribuim textele în discuţie unei anumite clase şi intenţionăm să examinăm conţinutul învăţăturilor lor din perspectiva unicei chestiuni care ne interesează, şi anume: „Ce ne pot dezvălui aceste texte pentru înţelegerea individului?"

Ce fel de recomandări oferă, aşadar, „învăţăturile Slăvitului”?

Prima impresie cu care se confruntă cititorul este aceea că ele se adresează unui om cu o existenţă solitară6. Acest om îşi croieşte drum de unul singur şi împotriva tuturor printr-o lume ostilă şi care-l ameninţă cu noi pericole la fiecare pas. În lupta pentru existenţă, el se bizuie numai pe curajul şi forţele proprii. Mesajul ce străbate aproape întregul cântec în multiple variaţiuni este: omul trebuie să fie extrem de prudent şi să acţioneze cu maximă chibzuinţă, căci lumea este plină de viclenie şi rea-credinţă; astfel, el trebuie să fie întotdeauna în gardă – înăuntrul şi în afara casei sale, în societate, la ospăţ, în călătorie, în faţa curţii de judecată, până şi în braţele unei femei; nici măcar o singură clipă nu are voie un bărbat să se despartă de armele sale, căci „nu se ştie niciodată/ când de suliţă/ va avea nevoie prin preajmă-i” („Havamâl”, 38 [130.56]). Nu există nicio contradicţie între aceste poveţe şi ceea ce citim în saga islandeze, care propun, în locul unor astfel de învăţături, situaţii concrete de viaţă. Eroul din saga este gata să răspundă oricărei ofense cu sabia şi să riposteze cu suliţa oricărui atac. Mai târziu i se vor alătura eventual rude şi

L

prieteni, dar în momentul declanşării conflictului cu un alt individ totul depinde de calităţile personale ale eroului.

Autorul „învăţăturilor Slăvitului” porneşte de la premisa tacită că un om nu va şedea acasă cu mâinile-n sân, ci va căuta şi va frecventa alţi oameni. Având în vedere că aceşti oameni trăiau izolaţi în gospodăriile lor aflate la mare depărtare una de alta, se înţelege că problema comunicării sociale – căci despre ea este vorba – avea pentru ei o importanţă primordială. În centrul de interes al cântecului se situează, prin urmare, individul solitar care pătrunde într-o casă străină unde se poate aştepta la toate pericolele posibile. Astfel, cântecul începe cu maxima: „După toate uşile, / înainte de a intra, / trebuie

să priveşti cu luare-aminte, / trebuie să te uiţi cu băgare de seamă: / n-ai cum să ştii/ de nu cumva în odaia de dinainte-ţi/ adastă un vrăjmaş" („Havamâl", 1 [125.1]). Chiar dacă aceste temeri nu se adeveresc, vigilenţa rămâne imperativul conduitei: „Omul grijuliu, / poftit la masă, / îşi ascute auzul şi-şi pune zăvor limbii; / ciuleşte urechile şi scrutează cu privirea: / omul prevăzător se pune la adăpost" („Havamâl", 7 [125.7]). Când oaspetele ia cuvântul, trebuie să-şi dea silinţa să câştige bunăvoinţa şi simpatia celor de faţă; de asemenea, el trebuie să le accepte cu recunoştinţă sfaturile, dar pentru nimic în lume să nu se încreadă vreodată orbeşte în cuvântul cuiva: „Voios fie omul/ şi săritor cu oaspetele/ iscusit cu vorba şi fapta, / de caută dreapta înţelepciune, / dobândeşte adesea răsplata" („Havamâl", 103, 132 – 135 [146.B.1]).

Înţelepciunea şi iscusinţa în raporturile cotidiene sunt mai preţioase decât bogăţiile: „Nicicând nu poţi duce cu tine/ o povară mai preţioasă/ decât o judecată sănătoasă: / ea îţi este mai de folos/ decât aurul printre străini; este comoara neajutoratului" („Hăvamâl", 10 [125.9]). Să subliniem faptul că prin judecata şi înţelepciunea menţionate cu obstinaţie în cântec ca premise ale unui comportament adecvat, menit să atragă succesul individului, trebuie înţelese în primul rând circumspecţia şi abilitatea, nu erudiţia în accepţia actuală. Autorul „învăţăturilor Slăvitului" repetă cu insistenţă că o inteligenţă comună este pe deplin suficientă: «Căci nu toţi oamenii/ sunt înzestraţi deopotrivă: / amândouă tagmele sunt la fel", adică în lume există deopotrivă de mulţi proşti şi deştepţi, iar a te lăuda cu propriile cunoştinţe este cu totul de prisos. În general, e mai bine când înţelepciunea nu e prea mare: „Înţelept e cel ce trece/ pragul încăperii în tăcere – / necazul nu-l loveşte pe cel cu băgare de seamă" (125.6) şi, mai departe: „Rareori se bucură inima/ celui muncit de gânduri" (129.46) sau „nimeni să nu-şi iscodească vreodată ursita, / aşa cugetul rămâne senin" („Havamâl", 53 – 56 [129.47]).

„Eroul" cântecului este literalmente ros de teama că

ar putea fi considerat un prost de către ceilalţi, aşa că încearcă să contracareze prin rezervă şi laconism, ca semne ale inteligenţei sale. Tactica sa constă în a-i lăsa pe cât posibil să vorbească pe ceilalţi, dezvăluind cât mai puţin despre sine, despre gândurile şi intenţiile sale. Nu se încrede în surâsul interlocutorului, căci e posibil să fie fals şi să vizeze în realitate neghiobia flecarului. Omul nechibzuit aşteaptă apoi zadarnic ajutorul şi sprijinul celorlalţi atunci când ar avea cea mai mare nevoie de ele, de pildă în faţa curţii de judecată („Hăvamâl", 24 – 29). Pălăvrăgeala îi poate ofensa pe ceilalţi şi, astfel, se nasc adversităţi în mod cu totul inutil. Ce uşor se pot declanşa conflictele la ospeţe, dar cu câtă greutate pot fi ele aplanate ulterior! Adesea este considerat prieten un om care apoi, într-un moment de cumpănă, se dovedeşte duşman; suspiciunea şi duplicitatea sunt, aşadar, utile. Planurile malefice împotriva unui adversar se ascund cel mai bine în spatele unui zâmbet şi al unor cuvinte bine alese: „Poţi fi prietenos în vorbă, / dar nu şi-n gând, / înşelăciunea s-o răsplăteşti cu amăgire" („Havamâl", 73 [129.4]). Suspiciunea îndreptată împotriva a tot şi a toate constituie laitmotivul cântecului, iar înşiruirea oamenilor, animalelor, a celorlalte vieţuitoare şi lucruri care ar trebui să provoace bănuiala unui ins se întinde pe mai multe strofe. Toate sunt incluse aici: femeia infidelă cu justificările ei, fiul principelui, sclavul recalcitrant, duşmanul înfrânt, fratricidul, propriul fiu, lupul înfometat, spada şubredă şi săgeata necredincioasă, armăsarul aprig şi iapa fără-vlagă, şarpele încolăcit, gheaţa fragilă – şi multe, multe altele –, „nimeni nu poate fi atât de naiv, / încât să se încreadă în toate acestea!" („Havamâl", 85 – 91 [143.2]).

Aşadar, autocontrolul trebuie să funcţioneze în permanenţă pentru cel aflat la un ospăţ, unde băutura dezleagă limbile, iar riscul de a-şi pierde stăpânirea de sine este foarte mare. Băutura este îngăduită, fireşte, însă cu măsură, căci porunca supremă pentru un om cu judecată şi cu experienţă este să descopere intenţiile

ascunse ale celorlalţi. La fel de importantă este însă şi cumpătarea la masă, căci „stomacul îl face de râs/ pe nerod când se află/ printre oameni cu judecată” („Havamâl”, 20). Cel mai bine e să mănânce pe săturate acasă, înainte de a pleca la un ospăţ, şi se mai cuvine să nu zăbovească prea mult acolo. Ce uşor se poate altminteri preschimba un prieten într-un duşman!

Axa în jurul căreia gravitează toate poveţele din „învăţăturile Slăvitului” o reprezintă un individ confruntat cu ipostaze potenţial generatoare de pericol; este solitarul care, înconjurat de oameni, trebuie să-şi găsească cu prudenţă şi abilitate drumul propriu printre semenii săi. Prin faţa ochilor ni se perindă o societate care oferă cu mare greutate bunăvoinţă şi solicitudine. Francheţea şi lipsa de reţinere în exprimarea sentimentelor nu se numără printre semnalmentele vitejiei şi eroismului; dimpotrivă, viteazul se distinge printr-o suspiciune permanentă şi o vigilenţă neobosită.

O imagine similară întâlnim în saga. Personajele lor sunt, de asemenea, foarte taciturne în general. Ele preferă enunţurile concise şi intervenţiile lapidare unor discursuri excesiv de ample. Dispoziţia şi intenţia lor se exprimă mai curând prin propriile acţiuni. Metoda folosită pentru prezentarea universului interior al eroilor din saga a fost numită de cercetători „metoda simptomatică”: pe baza unor indicii exterioare poate fi dedusă starea interioară, sufletească a eroilor. Autorul unei saga nu are nimic în comun cu romancierul omniscient al zilelelor noastre, el nu are legătură nici măcar cu propriii săi contemporani, creatorii epopeilor cavalereşti, preocupaţi până în cele mai mici detalii de gândurile şi sentimentele personajelor lor. Autorul unei saga relata doar ceea ce era accesibil şi privirii unui observator din afară: comportamentul unui om. Această particularitate în prezentarea universului interior al personajelor ar putea fi uşor interpretată ca un simplu artificiu stilistic al respectivei literaturi. Dar nu este aşa. În cazul de faţă, avem de-a face mai curând cu expresia unei atitudini existenţiale generale. Într-o

societate ca aceea descrisă de literatura islandeză veche, omul pur şi simplu nu poate fi altfel decât stăpânit în exterior şi sfâşiat de tensiuni interioare; el nu-şi permite să renunţe nicio clipă la circumspecţia sa. Chiar şi sub imperiul celei mai intense emoţii, afişează reţinere şi detaşare: e în stare să-şi ascundă în străfundul inimii dorinţa de răzbunare împotriva celui care l-a ofensat şi să amâne îndeplinirea ei până când circumstanţele se arată favorabile; nu se oboseşte cu plângeri şi peroraţii furibunde; chiar şi atunci când este tensionat lăuntric, ca o coardă prea întinsă, în exterior îşi păstrează sângele rece. Impasibilitatea exterioară constituie norma dominantă a comportamentului său social, normă ce-şi găseşte expresia în poetica specifică demonstrată de saga, care-i interzice autorului cunoaşterea gândurilor şi sentimentelor personajelor sale atâta vreme cât nu au fost explicit exprimate de către ele însele.

Să revenim însă la „învăţăturile Slăvitului”. Un solitar nu are şanse să se afirme într-o societate în care domnesc ostilitatea potenţială şi vigilenţa. El trebuie să-şi asigure, prin urmare, sprijinul altor oameni. Dar autorul cântecului nu glorifică simţămintele ce-i unesc pe prieteni; pentru el, prietenia înseamnă în principal o alianţă întemeiată pe calcul şi interese mutuale, şi mai puţin o simpatie dezinteresată: „Doi sunt mai tari decât unul” („Havamâl”, 73 [141.11]). Nu este oare semnificativ faptul că, imediat după îndemnul la o permanentă disponibilitate defensivă („Nu se ştie niciodată/ când de suliţă/ va avea nevoie prin preajmă-i” – „Havamâl”, 38 [130.56]), „învăţăturile Slăvitului” abordează subiectul schimbului de daruri? în condiţiile unei atare stări de perpetuă încordare, individul are nevoie de prieteni, iar pe aceştia îi câştigă şi îi păstrează făcându-le daruri; în acest sens, meschinăria este un lux pe care nu şi-l poate permite, cu atât mai puţin atunci când îl ameninţă pericolul ca duşmanul să-l îmbie pe prezumtivul prieten cu daruri mai bogate, altminteri rezultatul va fi cu totul altul decât cel scontat.

Motivul schimbului de daruri este examinat sub toate

unghiurile în „învăţăturile Slăvitului”. După cum se ştie, aducerea şi primirea de daruri constituia o instituţie foarte importantă a societăţii tradiţionale, un „fapt social universal” (Marcel Mauss). Schimbul de cadouri avea în cadrul acestei societăţi nu atât un caracter economic, cât mai ales unul simbolic: el semnifica un

„Contract social” încheiat între indivizi sau familii şi dădea naştere la relaţii bazate pe reciprocitate, care presupuneau sprijin şi loialitate. „Darul adus şi darul întors/ lasă în urmă prieteni buni, / lor le surâde norocul” („Hăvamâl”, 145 [128.33]) – vechii scandinavi respectau cu mare stricteţe acest principiu. Altminteri, cel care primise un cadou, dar nu ajunsese să răspundă pe măsură, se trezea într-o insuportabilă situaţie de dependenţă faţă de donator.

Raporturile dintre nobilime şi plebe erau guvernate de alte reguli. Vasalul era chiar de-a dreptul interesat să primească daruri din partea seniorului său. Dar năzuinţa sa nu poate fi redusă la o primitivă poftă de înavuţire, deşi o consecinţă a donaţiilor o constituia, fireşte, dobândirea unei anumite bunăstări materiale, în concepţia epocii, principele reprezenta personificarea „reuşitei”, a „succesului”, stăpânea „norocul” ca parte a „binecuvântării” de care putea să beneficieze cel pe care el îl onora prin daruri. Într-un inel, o spadă, o mantie sau alt obiect de preţ înmânat de senior vasalului sălăşluia o părticică din capacitatea sa de a „conferi binecuvântarea”. Capacitatea lui magică se transfera asupra beneficiarului, fiindu-i sprijin în cele ce avea să întreprindă acesta la rândul său. Ceea ce ne apare în prezent drept aviditate a vasalilor unui principe nu era, aşadar, decât un simptom specific al strădaniei de validare a propriei persoane, de a dobândi un grăunte din „binecuvântare”.

Reiese de aici că trebuie să fim precauţi şi atunci când ne pronunţăm asupra naturii practicii de a oferi daruri. Armele şi îmbrăcămintea pe care şi le dăruiesc unii altora prietenii au menirea de a le cimenta alianţa şi constituie o garanţie a loialităţii mutuale. De aceea,

meschinăria este inadmisibilă când se manifestă în darurile oferite unui prieten. Dar nu întotdeauna este necesar un cadou consistent: „Nu doar prin daruri bogate/ date altora/ se câştigă recunoştinţă: / Un coltuc de pâine/ şi o înghiţitură din Pocal/ mi-au adus bun tovarăş” („Hăvamâl”, 52 [128.34]). Zgârce – a e primejdioasă însă: cel care nu face daruri se expune blestemelor grele ale celor ofensaţi de omisiune.

În lumea dură a „învăţăturilor Slăvitului”, înţesată cu toate capcanele posibile, nu se poate pune bază decât pe prietenii apropiaţi şi pe rude. Partea cântecului numită „învăţături pentru

Loddfâfnir” conţine, la rândul ei, sfaturi pentru soluţionarea problemelor cotidiene. Spre deosebire de partea anterioară însă, morala este aici mai puţin egoistă. Sapienta generalizată şi de un pragmatism rece din prima parte a „învăţăturilor Slăvitului” se îmbogăţeşte cu aspecte emoţionale în „învăţăturile pentru Loddfâfnir”. În strofele acestei părţi este cântată pentru prima dată prietenia; prietenul trebuie vizitat pentru ca prietenia să fie menţinută, iar aceasta nu trebuie întinată cu nimic: „Prietenia adevărată-i/ când poţi mărturisi celuilalt/ tot ce ţii în suflet; / nu-i prieten bun/ cel ce-ţi spune doar ce doreşti să auzi, / cea mai mare primejdie e prefăcătoria” („Havamâl”, 124 [135.16]). Sesizăm în această parte a poveţelor ceva mai multă căldură umană. Prietenia ni se înfăţişează ca o valoare pozitivă. Dar chiar şi aici, autorul nu uită să sublinieze avantajele practice ale relaţiei de amiciţie.

Pe lângă sănătate şi bogăţie, în aceste texte mai sunt desemnate drept surse de fericire şi prosperitate fiii şi rudele apropiate. Bogăţia în sine este însă nestatornică şi chiar dăunătoare: „Nu ştie omul/ care prea puţine ştie: / adesea bogăţia sminteşte” („Havamâl”, 75 [141.6]). Un fiu înseamnă o binecuvântare, chiar dacă la naşterea sa tatăl nu se mai afla printre cei vii. Fiul va înălţa o piatră comemorativă, în ale cărei rune numele tatălui defunct va fi dus mai departe. Asemenea pietre cu inscripţii runice,

ridicate de copiii sau membrii familiilor vikingilor morţi de moarte bună sau căzuţi în luptă, sunt presărate pe tot cuprinsul Scandinaviei.

Interesant este că tocmai copiii – mai precis, fiii – sunt cei consideraţi în stare de a imortaliza amintirea tatălui. Nu este vorba însă despre amintire ca valoare emoţională intrinsecă şi nici, cu atât mai puţin, despre iubirea filială. În opinia autorului „învăţăturilor Slăvitului”, gloria postumă nu este dată nici de avuţie, nici de rubedenii şi nici măcar de propria viaţă. Mai curând „faptele de glorie” ale fiecărui om ca individ sunt cele care îi păstrează vie amintirea. Pentru scandinavi, propria reputaţie ocupă primul loc pe scara valorilor, după cum stau mărturie strofele cântului:

Avuţia piere, neamurile pier, tu însuţi te vei duce ca şi ele;

În veci nu piere însă faima pe care şi-o făureşte viteazul.

Avuţia piere, ştiu însă neamurile pier, ce trăieşte veşnic:

tu însuţi te vei duce ca şi ele; gloria faptelor celor morţi.

(„Havamâl”, 76 [131.68, 69])

„Ceea ce trăieşte veşnic” este amintirea lăsată de cel dus dintre vii în memoria generaţiilor următoare. Imaginea sa ca individ, faptele sale în evaluarea societăţii din care face parte reprezintă ceea ce va fi transmis mai departe peste generaţii şi se va păstra din ceea ce a fost el. Grija pentru gloria postumă străbate întreaga poezie germanică. „Învăţăturilor Slăvitului” le corespund în această privinţă următoarele sentinţe din poemul anglo-saxon *Beowulf:* „Sfârşitul îl aşteaptă/ pe orişice muritor! / Să se învrednicească cel ce poate/ din timpul vieţii/ de faimă veşnică! / Cea mai de preţ răsplată/ a războinicului/ e amintirea nepătată!”; „La lupta om contra om/ purceadă aşadar viteazul, ca faima/ în veci să şi-o sădească, / fără să pună preţ pe a sa viaţă! „(*Beowulf,* 1386 şi urm., 1534 şi urm.).

Obsesia vechilor scandinavi pentru conservarea gloriei şi, în principal, pentru perpetuarea numelui reiese şi din *Bosa saga.* Eroul acestei saga refuză categoric să înveţe meşteşugul magiei, foarte semnificativă dovedindu-se motivaţia acestui refuz: „Nu-şi doreşte ca în saga lui să se spună că ar fi înfăptuit ceva datorită vrăjilor, în loc să se bizuie pe propriul său curaj” 7. Acest om îşi modelează conduita prezentului din perspectiva viitorului, din punctul de vedere al autorului acelei saga ce speră că va fi scrisă cândva pentru a da mărturie despre el. Vechii scandinavi încă nu cunoşteau conceptul de „păcat”, toate gândurile lor erau îndreptate spre lumea profană şi nimănui nu i-ar fi trecut prin minte să-şi prejudicieze bunul renume. Nu-i preocupa condiţia spirituală, mântuirea sufletului, ci doar imaginea pe care anturajul lor social şi-o forma despre ei.

Fixată de „învăţăturile Slăvitului”, conştiinţa solitarului, constrâns să se bizuie în primul rând pe forţele proprii atunci când îşi croieşte drumul în viaţă (cu numeroasele primejdii pe care acesta le presupune), se orientează, în ciuda acestui lucru, întru totul după societate. „Opinia publică” exercită asupra lui o influenţă fără precedent; emoţional şi intelectual, este cu totul dependent de ea, căci ea este cea care îi judecă şi îi evaluează faptele şi, în ultimă instanţă, chiar eul propriu. După cum remarcă Heusler, autorul „învăţăturilor Slăvitului” nu intenţionează „să se adâncească în tainiţele sufletului uman; atenţia sa se concentrează în principal asupra a ceea ce este vizibil pentru toţi” 8. În centrul interesului acestui autor şi al operei sale nu stau imperative etice, ci reprezentări morale general acceptate, care dictează modelul comportamental al individului.

Pe baza contrastului dintre cei chibzuiţi, înţelepţi şi pricepuţi, pe de o parte, şi nechibzuiţi, nesăbuiţi şi nepricepuţi, pe de altă parte, „învăţăturile Slăvitului” schiţează o problemă morală, dar într-o formă specifică, proprie conştiinţei păgâne: un om cu minte se dovedeşte a fi cel care stăpâneşte regulile de conduită şi se manifestă în societate în conformitate cu ele; fără minte este cel care

încalcă normele sociale sau chiar le ignoră. Succesul este doar de partea celor iscusiţi, a celor înţelepţi. Omul îşi evaluează faptele după principii general recunoscute şi general valabile, a căror respectare necondiţionată iese din sfera îndoielii. Conceptul de „conştiinţă” intră prea puţin în discuţie ca origine a acestei conduite, căci ar însemna să admitem pentru personalitate prezumţia unui autocontrol moral, capabil să formuleze de la sine reglementări morale cu rang de judecăţi de valoare, într-o societate dominată de tradiţii gentilice, în care personalitatea însăşi se înfăţişa doar ca „personalitate gentilică”, aspectele morale ale caracterului personalităţii nu puteau dobândi o importanţă semnificativă. De aici şi „neutralitatea etică” a „învăţăturilor Slăvitului”, deosebit de frapantă mai ales prin comparaţie cu scrierile didactice creştine ale Evului Mediu.

În esenţă, „învăţăturile Slăvitului” nu urmăresc ca individul să devină subiectiv conştient de comportamentul său, în sensul de a-l evalua în concordanţă cu valori morale superioare – fie ele existente sau nu; nu se pune nici problema dacă pentru acest individ cunoaşterea şi recunoaşterea unor astfel de valori sunt de presupus. Aici este vorba numai şi numai de faptul că, pentru individ, respectarea normelor general valabile ale comunităţii sale este utilă şi avantajoasă.

Personalitatea în saga

„Învăţăturile Slăvitului” conţin învăţăminte despre cum trebuie să se comporte individul în situaţii de viaţă dintre cele mai diferite, nu întotdeauna simple. Este evident că aceste poveţe au un caracter normativ, iar istoricul este pe deplin conştient de acest aspect. El se întreabă însă în acelaşi timp şi cum se comportau indivizii în realitate, dacă dădeau urmare acelor sfaturi. Vom căuta răspunsul în proza narativă a scandinavilor – în saga.

Saga formează un gen literar unic în Evul Mediu, constituind în acelaşi timp o sursă istorică. Cu rare excepţii, cercetătorului ce studiază literatura continentală nu i se oferă posibilitatea de a surprinde individul, date

fiind mărturiile cu totul insuficiente şi prea puţin concludente. Comparativ, în cazul studiilor privind saga istoricii încearcă mai curând o stare de perplexitate în faţa bogăţiei, într-atât de consistent şi de abundent este materialul care li se prezintă celor dispuşi şi capabili să-i adreseze întrebările potrivite. Latina numeroaselor genuri literare cărora le aparţin operele apărute în Europa continentală nu poate reda adecvat structura mentală a oamenilor acelei epoci. În schimb, limba din saga ne poartă direct în universul interior al autorilor ei, ceea ce face ca saga să fie mai aproape de viaţă decât oricare alt gen al literaturii medievale. Saga înfăţişează situaţii şi conflicte reale, aşa cum s-au produs ele în societatea scandinavă – sau, cel puţin, cum s-ar fi putut desfăşura. Personajele din saga sunt oameni care, în marea lor majoritate, au existat şi în realitate. Ţinând seama de toate acestea, saga nu este un roman; autorii, la fel şi publicul, sunt convinşi că evenimentele descrise redau o realitate autentică, reprezentând purul adevăr.

Fireşte, nu trebuie uitat în acest context că saga au început să fie consemnate în scris abia la sfârşitul secolului al XII-lea şi în secolul al XIII-lea, în timp ce personajele şi evenimentele prezentate aparţin secolelor IX-XI, iar trecutul este modelat de autori după gustul propriu: uneori modernizat, alteori eroic şi idealizat ePic. Stilizările nu-l stânjenesc. Însă prea mult pe cercetătorul pre°cupat să reconstituie anumite trăsături ale personalităţii în Evul

Mediu, de vreme ce nu faptele ca atare fac obiectul interesului său ca istoric, ci caracterele; el studiază din perspectivă etică formele de conduită socială ale oamenilor din perioada în care au fost scrise saga.

Dar realitatea Evului Mediu nu înseamnă nici pe departe realitatea în înţelesul actual, ea se întrepătrunde cu fantasticul şi miraculosul. În saga apar, alături de oameni în carne şi oase, fiinţe supranaturale, vârcolaci şi „morţi vii”; printre factorii care influenţează mersul evenimentelor, un rol important îl au prorocirile şi visurile profetice – care se împlinesc toate negreşit –, precum şi

orice descântec imaginabil ori alte întâmplări magice… Şi totul este relatat într-o manieră identică şi cu aceeaşi convingere, asupra veridicităţii episodului ca şi acţiunile sau dialogurile muritorilor obişnuiţi.

„Realismul” sau „naturalismul” unei saga nu exclude defel ca eroii săi să se înfrunte ocazional şi cu monştri sau ca obiecte neînsufleţite să dobândească dintr-odată forţe magice – mergând până la capacitatea de a da glas unor versuri întocmite de ele – ori ca tigve retezate, zburând prin aer, să numere în continuare cu sârguinţă bani ş.a.m.d. Faptele şi comportamentul eroilor din saga care ar putea fi considerate acte de voinţă libere se dovedesc a fi rezultatul magiei.

Astfel, în *Eyrbryygja saga* spiritele defuncţilor dau serios de furcă locuitorilor unei ferme, jucându-le tot soiul de feste urâte. O ţin tot aşa până când în casa proprietarului se întruneşte un complet de judecată şi li se intentează un proces după toate regulile artei, aşa cum ar fi putut avea loc împotriva unor infractori în carne şi oase. Duhurile descinse din morminte sunt acuzate de tulburarea liniştii şi de leziuni corporale, căci au pus în pericol sănătatea, ba chiar viaţa locuitorilor fermei. Sunt ascultaţi martorii acuzării şi se respectă toate formalităţile juridice. După ce li se citeşte sentinţa, spiritele trebuie să părăsească neîntârziat incinta cu interdicţia severă de a mai reveni vreodată. Dar chiar în timp ce părăsesc sala, ele contestă hotărârea curţii în rime bine potrivite!

Povestirile despre evenimente reale şi despre oameni care au existat într-adevăr, pe de o parte, şi ficţiunea – care e posibil să nici nu fi fost considerată ca atare – infiltrată în respectivele evocări, pe de altă parte, s-au contopit în saga într-un tot unitar. După toate probabilităţile, autorul unei saga nu se simţea nici pe departe un creator liber de orice constrângere, capabil să dispună pe deplin, după cum credea de cuviinţă, de materialul său. O primă piedică ar fi că personajele nu erau produsul imaginaţiei sale, ele întruchipând aproape în totalitate oameni care trăiseră în realitate; la fel, nici

evenimentele nu-i aparţineau lui, ci într-o majoritate covârşitoare avuseseră loc cândva, în trecut, şi rămăseseră întipărite în memoria comunităţii până la momentul transpunerii în scris a acelei saga. Nici măcar în ceea ce priveşte forma în care au fost compuse saga el n-ar fi putut avea conştiinţa paternităţii; spre deosebire de scalzi – care au atins desăvârşirea atât în metrică, cât şi în mânuirea *kenningar-ului* (perifrază metaforică) –, autorul de saga îşi dădea silinţa „să povestească saga aşa cum se petrecuse”, adică să descrie evenimentele în desfăşurarea lor. Nu rareori, în saga se regăsesc referiri la faptul că ele existau cu mult înaintea fixării lor în scris şi, de asemenea, trimiteri la alte saga în care trebuie să fi apărut aceleaşi personaje, cu toate că, în lipsa mărturiilor scrise, acest lucru nu poate fi verificat.

Pe cât se pare, niciun autor de saga nu a avut nici cea mai mică intenţie de a se opune acestei tradiţii. Există o întreagă colecţie de „povestiri islandeze”, relatări despre istoria islandezilor, şi fiecare autor de saga se declara mulţumit să-şi fi alăturat relatarea sa celorlalte; el îşi considera saga proprie doar ca pe un element component ăl mai marii saga a islandezilor, în care mica lui saga se dizolvă, întregind-o sau îmbogăţind-o cu amănunte. Aceste creaţii ne prezintă un text pe cât de singular, pe atât de unitar al vechii proze islandeze, din care nu se reliefează decât ocazional operele unor autori individuali, căci autorii de saga, respectiv de povestiri islandeze sunt, în genere, necunoscuţi. Spre deosebire de scalzi, autorul de saga nu simţea nevoia să-şi imortalizeze numele în propria creaţie, iar contemporanii îi împărtăşeau atitudinea.

Un foarte pregnant sentiment de veneraţie faţă de textul dat, existent, se regăseşte la toţi autorii Evului Mediu, nu numai cei islandezi. Lipsindu-le cu desăvârşire dorinţa de inovaţii – **50**

ori chiar de ruptură cu tradiţia –, fireşte că ei posedau o cu totul altă conştiinţă de autor decât cea întâlnită la autorii epocii moderne. Dacă luăm ca normă concepţia modernă referitoare la paternitatea literară,

conştiinţa paternităţii la autorii Evului Mediu, în special la cei de saga, ne apare prin comparaţie ca „subdezvoltată”, iar aceştia, ca „lipsiţi de conştiinţa propriei valori”. Dacă însă reuşim să facem abstracţie de criteriile actuale, ar fi cu mult mai adecvat să vorbim de o paternitate în care se reunesc curente individuale şi colective fundamentale, fie şi în proporţii diferite, în funcţie de genurile particulare ale literaturii medievale. În timp ce scaldul, creator al unei forme stranii şi complicate, era probabil conştient de rolul său ca autor individual, autorul de saga aparţine mai curând tipului colectiv al autorului literar.

În saga lipseşte nu doar ficţiunea, ci şi poziţiile clar exprimate şi aprecierile din partea autorilor. În această privinţă, saga se aseamănă îndeaproape cu epopeea. Aprecierea poate fi disimulată sub forma unei trimiteri la părerea persoanelor din anturaj ce salută sau condamnă cele petrecute. Dar nu este vorba, în fapt, de opinia personală a autorului, căci el nu face decât să redea părerea grupului. La fel procedează şi atunci când are de transmis informaţii provenind din trecut. Nu poate spune, de pildă: „Această faptă e necuviincioasă”; formularea adecvată este: „Oamenii socotiră această faptă drept necuviincioasă”. Un alt specific al exprimării unei aprecieri în saga este absenţa mai multor opinii sau a unor opinii diferite referitoare la acelaşi subiect. În *Saga lui Njâll (Njâls saga)* întâlnim următorul exemplu: Njâll şi fiii lui au pierit în flăcări, după ce Flosi şi oamenii săi le-au dat foc casei. Printre cei aflaţi înaintea ruinelor se găseşte şi un oaspete al lui Flosi, care-i zice: „Mare ispravă aţi săvârşit”, la care Flosi îi răspunde: „Mare şi nelegiuită ispravă o va numi lumea” (*Saga lui Njâll,* 130). Ucigaşul îşi pronunţă el însuşi sentinţa, punând judecata pe seama altora; totodată lasă să se înţeleagă cât este de conştient că ea echivalează unei condamnări.

Caracterul frust şi prozaismul unei saga, simplitatea limbajului şi exprimarea colocvială a personajelor sunt însă o iluzie, ca şi concepţia după care saga ar reda evenimente banale din viaţa cotidiană; dimpotrivă, ea înfăţişează

întotdeauna situaţii de criză şi prezintă momente decisive, deseori fatidice, ale unei existenţe umane. Saga se centrează invariabil în jurul conflictelor dintre indivizi şi familii, al disputelor care sfârşesc îndeobşte în omoruri ce dau naştere la o îndelungată şi sângeroasă răzbunare.

Nutrită din izvoarele tradiţiei orale populare şi înrudită prin numeroase filoane genetice cu epopeea, saga reprezintă în acelaşi timp o creaţie literară de sine stătătoare, cu justificate pretenţii artistice; ea se supune unei poetici specifice şi unor legi proprii de existenţă. E puţin probabil ca activitatea autorilor ei să se fi produs „inconştient”, după cum susţine Steblin-Kamenski9, căci ea s-a orientat foarte precis în funcţie de materialul pe care l-a prelucrat, de fiecare dată într-o manieră nouă şi originală. Desigur, autorul de saga se mişca în interiorul graniţelor ce-i fuseseră trasate de tradiţia epică. Dar, evident, intervenţia lui asupra textului şi crearea unui nou text erau departe de a însemna că autorul de saga ar fi devenit conştient de natura, valoarea şi limitele activităţii sale. Activitatea creatoare nu le-a dezvoltat acestor autori şi conştiinţa de creator. Ei se percepeau mai curând drept continuatori ai îndelungatei tradiţii a comunităţii lor şi considerau că misiunea lor constă doar în a consemna texte deja existente. De aceea se şi confruntă abordarea actuală cu o imagine atât de difuză în ceea ce priveşte paternitatea unei saga; este capabilă totuşi să ne procure o mai clară reprezentare a tipului de personalitate posibil în societatea în care au fost scrise aceste saga.

Obiectivitatea unei saga se exprimă şi prin modul în care prezintă universul lăuntric al omului, sentimentele şi trăirile sale. Există o opinie, susţinută şi de Steblin-Kamenski, potrivit căreia asemenea descrieri lipsesc cu desăvârşire în saga islandeze, de vreme ce respectivele saga nici măcar nu şi-au fixat un astfel de ţel, întrucât personalitatea umană nu atrăsese atenţia autorului de saga suficient de mult încât să fi făcut obiectul năzuinţei sale de creaţie literară. În consecinţă, saga nu prezintă oameni ca atare, ci evenimente – conflicte, crime,

răzbunări10. Pe de altă parte, e destul de dificil să găsim opere literare în care personalitatea umană să *nu* constituie obiectul expunerii. Fireşte că modul prin care arta literară caută să o surprindă poate să fie extrem de diferit – spectrul se întinde de la epopeea eroică până la romanul psihologic, de la Iov până la Faust –, aşadar foarte divers, ca de altfel şi tipurile de personalitate cărora le-au dat naştere culturi variate. Fără îndoială, altceva e să afirmi că personalitatea exprimată în saga ar fi alta decât cea prezentă în literatura contemporană. Din această perspectivă, saga consacră incontestabil, în opinia mea, omului şi universului său interior un interes plin de curiozitate.

În primul rând, disputele ce se plasează în centrul atenţiei autorului de saga reprezintă totuşi conflicte în care indivizii au fost antrenaţi de interesele şi pasiunile lor, aşadar evenimente care îşi au rădăcinile în indivizii înşişi, ale căror trăsături şi caractere se reliefează tot mai desluşit în desfăşurarea lor. Eroii de saga se măsoară după conflictele lor, în ele se probează demnitatea, valoarea şi natura unui individ. Diferendele, la rândul lor, sunt totdeauna motivate de caracterele umane, iar dacă aceste motive nu sunt definite exclusiv dintr-o perspectivă personală, individuală, nu e din cauză că personalitatea n-ar fi avut o valoare proprie în ochii societăţii, ci pentru că în interiorul grupului, al societăţii, ea nu ducea o existenţă cu totul izolată, lăsându-se condusă, în ideile şi acţiunile sale, de atitudinile dominante din cadrul societăţii.

Printre motivele care împing un om pe calea coliziunii cu semenii săi, preocuparea pentru faimă şi onoare, pentru reputaţia proprie, a familiei, a prietenilor sau a tovarăşilor de clan ocupă întotdeauna un loc de frunte.

Omul se află, de asemenea, în centrul descrierii actelor de răzbunare sau a conflictelor armate. Autorul se concentrează asupra ilustrării curajului eroului, a forţei şi iscusinţei sale în luptă. În nenumăratele scene de luptă din saga regăsim mereu o idee: eroul îşi trăieşte acum apogeul

existenţei, aceasta este clipa supremă a vieţii sale, adevăratul ei centru. În consecinţă, fiecare saga islandeză evoluează în jurul unor astfel de episoade.

În al doilea rând, afirmaţia conform căreia sentimentele şi trăirile sufleteşti ale personajelor nu joacă niciun rol în saga e greu de acceptat şi din pricină că stările lor emoţionale sunt redate foarte desluşit, chiar dacă nu de aceeaşi manieră ca în literatura medievală a Europei continentale sau în literatura contemporană.

L

deci nu prin mijloacele unei descrieri analitice a universului interior şi a stărilor sufleteşti ale eroilor, ci prin „simptomele" lor, care trebuie – şi pot fi – percepute din acţiunile şi cuvintele oamenilor, din indicii privind schimbarea expresiei lor faciale, din râsul lor etc. Trăirile eroilor transpar cu claritate din aceste simptome.

Să menţionăm câteva exemple: când Bergpora, soţia lui Njâll, le spune fiilor ei că lumea îi numea „bărboşi mizerabili", iar pe tatăl lor „spân", Skarpheâinn, unul dintre fii, răspunde scurt: „Bătrâna vrea să ne întărite" şi surâde zeflemitor, dar apoi „broboane de sudoare îi apărură pe frunte, iar obrajii i se acoperiră cu pete stacojii. Asta era neobişnuit". În timpul nopţii, Njâll e trezit de un zăngănit ca al securilor când sunt luate de pe perete, iar când se duce să se uite, constată că lipsesc şi scuturile *(Njâls saga,* 44). Ce nevoie mai este de cuvinte pentru a arăta lămurit că fiii lui Njâll îşi pierduseră firea de mânie şi tânjeau după răzbunare?

Un cioban îi povesteşte lui Gunnar că duşmanul lui răspândeşte tot soiul de vorbe de ocară pe seama sa, susţinând că Gunnar ar fi izbucnit în plâns când s-a repezit la el. „La ce bun să te simţi rănit, cuvintele nu pot să rănească", îi răspunde Gunnar, „dar de acum înainte vei face doar treaba care-ţi place". E limpede că Gunnar a fost foarte afectat de cuvintele acestuia. Şi într-adevăr: îşi înşeuează calul, îşi ia sabia, scutul şi suliţa şi-şi pune coiful. Suliţa face un zgomot răsunător, atrăgându-i atenţia mamei sale, care îi spune: „Fiule, te-a cuprins o mânie atât

de cumplită, cum n-am mai văzut la tine”, iar „Gunnar ieşi din casă, împlântă suliţa în pământ, se aruncă în şa şi se îndepărtă în goana calului” (*Njâls saga,* 54). E foarte limpede ce-l mână pe Gunnar; încă o confirmare o constituie lupta cu duşmanii săi, descrisă ulterior. Ca exemplu de extremă rezervă în descrierea tulburărilor profunde ale eroilor şi totodată pentru „metoda simptomatică”, poate fi invocată următoarea scenă din *Saga fiilor lui Droplaug (Droplaugarsona saga)*: după uciderea lui Helgi, fiul lui Droplaug, fratele său mai tânăr, Grimr, şi-a interzis vreme de ani în şir să mai râdă. Dar într-o noapte izbuteşte să-i vină de hac duşmanului său de moarte şi să se întoarcă acasă fără să dea nimic de bănuit, întrebat despre peripeţiile sale nocturne, răspunde că nu s-a întâmplat nimic deosebit (tipica rezervă eroică a personajelor din saga!). A doua zi, în timp ce Grimr joacă şah (?) cu un oaspete, în încăpere dă buzna fiul lui Jorinn, care răstoarnă din greşeală piesele, se sperie îngrozitor de boacăna sa şi lasă să-i scape un vânt, iar Grimr... izbucneşte în hohote de râs. Jorinn se apropie zorită şi îl întreabă pe Grimr: „Ce s-a întâmplat de fapt noaptea trecută cât ai fost plecat?”, iar Grfmr îi răspunde în mai multe versuri din care reiese desluşit că i-a fost dat să se răzbune pe ucigaşul fratelui său. Se prea poate ca cititorului din ziua de azi să-i scape din vedere legătura dintre observaţia privitoare la amuţirea râsului lui Grimr după moartea fratelui şi prilejul pentru hilaritatea sa de moment, însă femeia din casa lui a reacţionat cu o siguranţă somnambulică la atât de surprinzătoarele hohote de râs. Jocul de şah, pozna copilului cu piesele de şah şi vântul involuntar au doar rolul de declanşator – destinderea tensiunii sub care stătuse Grimr vreme atât de îndelungată până în momentul răfuielii cu duşmanul său se produce printr-un hohot de râs. Efectul artistic este calculat cu precizie şi are rezultatul scontat. Se poate observa că saga face întotdeauna uz de un laconism extrem atunci când eroul îşi trăieşte momentul de maximă încordare. La aflarea veştii morţii unei rude sau a unui

prieten, un bărbat reacţionează prin tăcere şi nu dă nici cel mai mic semn de durere. Saga nu exprimă astfel un deficit emoţional (absenţa interesului faţă de personalitatea defunctului) şi nici dubiul asupra capacităţii de compătimire a celui rămas în viaţă. Dimpotrivă, tăcerea şi retragerea în sine constituie simptome ale faptului că acel om este profund afectat în forul său lăuntric de gânduri şi emoţii diverse: meditează la chestiunea principală, iar aceasta nu este plângerea decedatului, ci răzbunarea morţii sale. Astfel, în saga întâlnim mereu scena în care soţia, bătrânul tată sau fiul nevârstnic pun mina pe armă fără cuvinte şi fără lacrimi la vestea morţii soţului, fiului sau tatălui, de îndată ce vinovatul se află prin apropiere. Controlul comportamental extrem ce însoţeşte în saga o tulburare emoţională maximă reprezintă o aşa-numită „metodă minus”, un fel de *undersâatement.*

Regăsim adesea în saga şi ciocniri între caractere – între cel al eroului nobil şi echilibrat şi cel al duşmanului său perfid, după cum arată exemplul lui Gâşti şi I>orkell: Gâşti este un bărbat pentru care valorile tradiţionale ale familiei înseamnă totul, în vreme ce ele nu înseamnă nimic pentru ruda sa, I>orkell. Ceea ce am subliniat deja în alt context este valabil şi pentru caracterele eroilor din saga: ele se înfăţişează altfel decât în literatura realistă a secolelor al XIX-lea şi XX. Caracterele epice sunt „dintr-o bucată”, nu suferă de scindarea conştiinţei şi nu cunosc nici conflicte interioare, nici îndoieli. Ce-i drept, mai există excepţii: Gunnar, un bărbat curajos, mărturiseşte că îi este greu să ucidă, iar Bolii, după ce îl doboară pe Kjartan, îşi regretă amarnic fapta (*Laxdoela saga,* 49). Dar oscilaţiile sufleteşti ale eroului epic nu-i slăbesc deloc voinţa. Ambii, Gunnar şi Bolii, săvârşesc întocmai faptele aşteptate de la ei, în conformitate cu etica vremii. Regretul şi autocondamnarea – atunci când apar – se manifestă după consumarea faptei, astfel încât contradicţia internă a eroului se manifestă în „fusuri orare”, dacă putem spune aşa: mai întâi îşi îndeplineşte datoria, apoi se lasă în voia sentimentelor sale individuale.

Caracterul eroului epic nu evoluează. Eroul are de la început şi până la sfârşit fie o ţinută morală nobilă, fie una josnică. De aceea, odată cu prima menţionare a numelui său în saga sunt enumerate şi însuşirile sale: ele sunt la fel de invariabile ca şi originea sa. Astfel, Grettir este din fragedă copilărie imprevizibil şi capricios, un bătăuş dornic de gâlceavă; caracterul greoi al lui Egill este mai curând un semn distinctiv al stirpei sale decât o trăsătură personală; răutatea lui Haligerd nu este cauzată doar de o viaţă grea, ea este prezentă chiar de la prima sa apariţie în primul capitol din *Saga lui Njâll,* unde i se menţionează deja „privirile hoţeşti”.

Saga lasă totuşi să se întrevadă o anumită fractură lăuntrică în cazurile când eroul adoptă noua credinţă. Dar chiar şi această fractură este prezentată nu ca rezultat al unui îndelungat proces psihic, ci în stilul hagiografiei medievale, ca o bruscă renaştere având atributele miracolului. Eroul rămâne însă, în orice stadiu al existenţei sale, o personalitate omogenă, lipsită de contradicţii interne. Sufletul său, ca şi sufletele celorlalte personaje nu devin scena înfruntării metafizice dintre forţele binelui şi cele ale răului, cum se întâmplă în literatura religioasă a vremii.

Caracterele eroilor din saga ies la lumină în conflicte ce pot fi generate de cele mai diferite cauze sau circumstanţe. Nu de puţine ori e vorba de atacuri la adresa proprietăţii, de pildă daune materiale, furturi sau diferende legate de moştenire ori de dreptul de succesiune; un rol semnificativ îl joacă şi conflictele amoroase, cum ar fi rivalitatea în obţinerea favorurilor unei femei, mariaje nefericite sau gelozii feminine; fireşte, printre cauzele declanşatoare de conflicte se mai numără agresiunile fizice şi, aproape întotdeauna, ofensele. Căci toate conflictele, sau cel puţin majoritatea lor, sunt generate în ultimă instanţă de comportamente şi acţiuni receptate de una din părţile în litigiu ca ofensă, ca atac la adresa demnităţii personale. În fapt, nu actul în sine, de sustragere a proprietăţii, constituie neapărat factorul

declanşator al conflictelor, ci prejudiciul moral asociat lui. Individul scrutat de saga reacţionează cu deosebită sensibilitate la cele mai fine nuanţe ale consideraţiei ce i se acordă: chiar şi o faptă neînsemnată, un cuvânt necugetat pot reprezenta o ofensă care reclamă satisfacţie. Eroul epic se vede cu ochii celor din jur, are nevoie de aprobarea lor pentru faptele sale, cât şi de consideraţia lor; dispreţul, lipsa lor de consideraţie e pentru el de nesuportat. El se validează continuu pe sine în opinia publică şi, prin reacţia acesteia, în propriii săi ochi.

Din această perspectivă, tema iubirii, de pildă, nu are parte de o existenţă de sine stătătoare în saga. Ea are, la rândul ei, funcţia de a contribui la confirmarea de sine a eroului. Nu este însă vorba de o diminuare a rolului pe care problematica iubirii îl deţine în saga. Steblin-Kamenski e de părere că „trăirile romantice” nu reprezintă ceva care să merite cu adevărat a fi descris. Totuşi, în *Saga celor din Laxârdal (Laxdcela saga),* tema iubirii are o importanţă specială, căci iubirea neîmplinită dintre Guânin şi Kjartan îl va costa pe erou viaţa şi o va face pe Gu5 run nefericită pentru tot restul vieţii. Fireşte, acest motiv este invocat doar pe alocuri pe parcursul naraţiunii, dar nu constituie tocmai ecoul lui forţa motrice a acţiunii?

Iubirea nu apare în saga ca temă predilectă, de natură să decidă ea singură desfăşurarea evenimentelor; ea nu reprezintă unicul mobil care-i călăuzeşte pe eroi, cum se întâmplă, de pildă, în legenda despre Tristan şi Isolda. Saga îşi înfăţişează eroii, cu motivele şi acţiunile lor, mult mai obiectiv şi mai apropiat de realitate decât romanul cavaleresc. Kjartan o iubeşte pe Guânin, dar este şi în slujba curţii regale, se află mereu pe drumuri şi se îngrijeşte de propria moşie. Spre deosebire de Tristan, el nu trăieşte în universul artificial al „iubirii absolute” – este un om „pursânge”. Iubirea este prezentată în saga cu totul altfel decât în romanul medieval, iar realismul ei o face mult mai convingătoare. *Saga celor din Laxârdal* renunţă la a descrie suferinţele iubirii, totuşi e îndeajuns de grăitoare pentru a permite auditoriului să-şi dea seama că

şi Cu Snin se mistuie de dor.

Nu se justifică, aşadar, interpretarea care vede în stăpânirea de sine şi rezerva proprie unei saga „un interes deficitar faţă de universul interior” al personajelor. Când eroul săvârşeşte o faptă eroică, iar apoi se referă la ea fugitiv şi superficial, nu trebuie să ne imaginăm numaidecât că el nu acordă nicio însemnătate celor înfăptuite. Să luăm următoarele exemple: Grettir trebuie să poarte o luptă cu spiritul defunctului Kârr în mormântul acestuia, un tumulus plin de comori. După aceea se întâlneşte cu I>orfinn, care-l întreabă ce eveniment ieşit din comun îl mână pe acolo, de ce nu se poartă ca de obicei, la care Grettir răspunde doar: „Ce se poate întâmpla noaptea...! „şi scoate la iveală comorile luate din mormânt (*Grettis saga,* 18). Nişte băieţandri (ulterior se dovedeşte că sunt fiii lui Vestein, un prieten al lui Gâşti, care într-o versiune este ucis de fratele său I>orkell, iar în alta, de ginerele său) îl omoară pe î>orkell cu propria lui spadă după care o iau la fugă. Întrebaţi fiind ce-i cu larma aceea şi de ce se îndepărtează cu toţii în goana mare, cel mai tânăr dintre ei zice: „Nu ştiu ce se petrece acolo. Dar cred că se ceartă dacă Vestein a lăsat doar fete în urma lui sau dacă a avut şi un fiu” (*Gâşti saga,* 28). Nu se spune mai mult, dar oricărui islandez îi era perfect limpede din acest răspuns ce faptă vitejească săvârşise băiatul, răpunându-l Pe cel vinovat de moartea tatălui său.

Repet: prezentarea trăirilor lăuntrice ale eroilor se produce în saga implicit, şi nu explicit. Pasiunile şi tulburările interioare nu sunt descrise direct, cu atât mai puţin analizate; ele se înţeleg de asme din acţiuni, din evenimente, din scurte comentarii sau din versuri scaldice. Tocmai în aceasta constă poetica unei saga, care exprimă astfel anumite aspecte ale vieţii spirituale scandinave.

O cauză frecventă de conflict o constituiau aşa-numitele „delicte contra proprietăţii”. *Boendr* – ţăranii liberi – îşi apărau cu străşnicie avutul de hoţi. Dar nici pentru ei aspectul cel mai important nu era pierderea materială, ci pata adusă pe scutul onoarei lor. Iar stăpânul

casei putea şterge acea pată doar dacă reuşea să-l pedepsească pe răufăcător. Fireşte că şi prejudiciul material trebuia recuperat, iar în acest scop se făceau uneori chiar sacrificii mai mari decât valoarea bunului furat. Astfel, un personaj din *Saga aliaţilor (Bandamanna saga)* încearcă să-i mituiască, promiţându-le mari bogăţii, pe membrii de vază din adunarea *thing-n|ni* pentru a-şi asigura câştig de cauză într-un proces de stabilire a dreptului de proprietate. Preocupat de prestigiul său social, un nobil plăteşte în *Eyrbryggja saga* o sumă disproporţionat de mare pentru o bucată de pământ. Afirmaţia referitoare la relaţiile de iubire este, prin urmare, valabilă şi pentru descrie-**rea** raporturilor de proprietate: ele nu fac obiectul unei atenţii deosebite a naraţiunii, dar importanţa lor nu este prin nimic diminuată.

Laconismul şi rezerva cu care înfăţişează saga universul interior şi emoţiile personajelor îl împiedică uneori pe cititorul modern să surprindă întreaga dimensiune a tragediei eroilor. Astfel, pentru Gâsli este un şoc cumplit să constate că fratele său, J>orkell, nu vrea să-i vină în ajutor, dar nu lasă să se întrevadă nici măcar o clipă cât a suferit din cauza acestui refuz. Receptarea actuală a I unei saga se deosebeşte fundamental de atitudinea cu care scandinavii Evului Mediu se apropiau de saga. Receptivitatea noastră la **nuanţele** cuvintelor, la tăceri elocvente sau la replici şi semne aparent nerelevante sub care se ascund suferinţe şi pasiuni (ca, de pildă, lancea din vârful căreia picură sânge, pelerina năclăită de sângele victimei sau ştergarul sfâşiat din casa văduvei), pe scurt sensibilitatea noastră pentru toate acestea s-a tocit, în special din cauza unei literaturi care, prin tipul expunerii – de o pronunţată expresivitate – a proceselor şi trăirilor sufleteşti, demonstrează o atitudine şi o predispoziţie emoţionale esenţial diferite. De altfel, reţinerea taciturnă din saga – ce a prilejuit supoziţia că ea s-ar

L

structura pe un anumit gen de „subtext” – constituie un fenomen cu totul unic în spectrul celorlalte specii literare ale Evului Mediu. Pentru a ne convinge, este suficient să comparăm prezentarea conflictului trăit de I>ordis în *Gâşti saga,* între sentimentele faţă de rude şi iubirea pentru soţul ei, cu cea a dramei margrafului Rudiger von Bechlam din *Cântecul Nibelungilor*: în această epopee, expunerea conflictului provocat de incompatibilitatea dintre loialitatea faţă de prieteni şi cea datorată de vasal stăpânei sale constituie o întreagă aventură.

Din această perspectivă, posibila impresie de insensibilitate emoţională a eroului de saga se dovedeşte cu totul falsă. Ce-i drept, eroul nu se bate cu pumnul în piept şi nici nu ţine lungi cuvântări despre zguduirile sale sufleteşti. Dar urechii sale nu-i scapă nici cea mai uşoară şoaptă de jignire sau aluzie dezonorantă, iar în suflet păstrează orice îi atinge simţul onoarei şi al demnităţii. Nu se pripeşte cu răzbunarea, ştie să aştepte, căci, după cum se spune în *Grettis saga,* „doar un sclav se răzbună pe dată, iar un laş niciodată”. Uneori, circumspecţia sa poate chiar să-i atragă reproşul femeilor, cărora în saga li se rezervă cu predilecţie rolul de apărătoare ale onoarei familiei şi de incitatoare la răzbunare, cu mult mai puţin răbdătoare decât soţii şi fiii lor. Însă, mai devreme sau mai târziu, săgeata răzbunării ţâşneşte cu nestăvilită forţă din arcul încordat până la frângere, căci, aşa cum spune împăciuitorul Njâll: „Îşi atinge ţinta şi cel care-şi urmează drumul fără grabă”. Dar şi când loveşte! Eroul de saga îşi ţese cu migală în sinea sa planurile de răzbunare, iar apoi le duce la îndeplinire fără urmă de ezitare în faţa primejdiei, chiar cu preţul propriului sfârşit, presimţit adesea ca inevitabil.

Laconismul eroului de saga şi incapacitatea sa de a da frâu liber sentimentelor şi de a-şi descărca sufletul îl împing adesea către gesturi ce pot crea impresia că sunt cu totul inadecvate situaţiei date. Astfel, eroul se manifestă printr-un hohot de râs sau un rânjet, aparent în

cele mai inoportune momente. În spatele lor se ascund însă trăirile sale profunde, nestăvilita dorinţă de acţiune şi setea de răzbunare.

Interesul pentru personalitatea umană avea, fireşte, un cu totul alt caracter în Evul Mediu decât în lumea modernă. În saga, personalitatea este difuză, fără un contur clar. Spre deosebire de abordarea „atomizantă” a personalităţii din cultura mai apropiată timpurilor şi înţelegerii noastre, personalitatea omului acelor vremuri nu era atât de adânc întipărită şi nici nu se reliefa într-un contrast atât de pronunţat faţă de ceilalţi indivizi. Se situa într-o opoziţie ceva mai limpede doar faţă de „străini”, de cei din afară, cu care nu avea legături de sânge sau de prietenie. Raporturile individului cu cei care nu se numărau printre „ai săi” se bazau pe reţinere, vigilenţă şi suspiciune, ce se puteau transforma cu uşurinţă în duşmănie. Dacă se ajungea atât de departe, nu mai conta nicio restricţie: se ajungea la luptă, la rănire sau chiar la omor, fără să pomenim de alte vătămări mai puţin grave, căci amăgirea şi înşelarea străinilor nu însemna câtuşi de puţin o abdicare de la onoare. La rândul lor, normele privind propria conduită printre „străini” sunt expuse foarte clar în „învăţăturile Slăvitului”; graniţa dintre „ai săi” şi „străini” este definită fără echivoc: în saga, ea este marcată de valurile de sânge vărsat fără întrerupere în nenumărate lupte şi confruntări.

Complet diferite sunt în schimb relaţiile individului cu „ai săi” – membrii familiei sau ai clanului, rude de sânge sau prin alianţă, prieteni; ele se întemeiau pe cu totul alte principii. Pe lângă părinţi şi copii adoptivi, cercul „alor săi” se putea câteodată extinde şi asupra personalului dependent din patrimoniul casei, legătura dintre ei devenind astfel practic indestructibilă. Cei înrudiţi în acest fel îşi datorau unul altuia ajutor necondiţionat în orice privinţă: oricare dintre ei trebuia să-i protejeze şi să-i apere pe ceilalţi şi fiecare era dator să răzbune cel mai mic neajuns adus unuia dintre ei, nemaivorbind de moartea sa. Înăuntrul acestui cerc, conturările personalităţii se

schiţează difuz, iar legea răzbunării nu mai este valabilă; răzbunarea împotriva „alor săi” nu era permisă, iar un germanic, rănit în onoarea sa, conştientiza neputinţa răzbunării ca pe ceva aflat în insuportabilă contradicţie cu natura sa.

Njâll şi fiii săi pier în flăcări, tocmai pentru că Skarphe5 inn şi fraţii săi au încălcat, prin uciderea lui Hoskulor, interdicţia vărsării de sânge în interiorul grupului format din „ai lor”… Gâşti nu reuşeşte să uite că propriul său frate a refuzat să-i sară în ajutor atunci când ar fi avut cea mai mare nevoie…

Dacă în confruntarea cu „străinii” se dovedeşte de neînduplecat, faţă de „ai săi” eroul de saga este incapabil de o asemenea înverşunare. Dimpotrivă, el pur şi simplu se contopeşte cu aceştia; individul acelor vremuri reprezenta o verigă în lanţul generaţiilor. Faptul că saga abundă în genealogii reprezintă un aspect demn de luare-aminte şi necesită o explicaţie. Arborele genealogic al unui erou nu ne mai spune nimic sau ne spune doar foarte puţin în ziua de azi. Pentru scandinavul de odinioară însă, el constituia cu siguranţă obiectul unui viu interes, cu care acesta se familiariza îndeaproape, fiind el însuşi posesorul unui arbore genealogic pe care-l cunoştea bine. Fiecare nume corespundea, în conştiinţa sa, unor istorii anume, iar o parte din ele se regăseau în saga. Tocmai de aceea sunt atât de importante şi relevante genealogiile din saga, chiar dacă noi, cei de astăzi, avem dificultăţi în a reconstitui deplina lor semnificaţie. Pe vremuri, simpla trimitere la numele unui om şi la cei legaţi de el prin rudenie sau trăsături de caracter era suficientă pentru identificarea acelui individ, căci numele său îl încadra într-un anumit grup sau într-un anumit ţinut şi evoca evenimente în care fuseseră implicaţi el sau comunitatea sa.

Conform vechiului drept scandinav, într-un litigiu privind drepturile ereditare asupra pământului, cele mai mari şanse le avea cel în măsură să numească în faţa curţii de judecată, într-o linie descendentă neîntreruptă, generaţiile de rude care fuseseră proprietarii respectivei

moşteniri funciare. Astfel, Ottar din *Cântecul lui Hyndia (Hyndloljod)* se pregăteşte pentru procesul cu un anume Angantyr, iscodind-o pe soţia acestui uriaş asupra propriilor (!) înaintaşi; răspunsul îi dezvăluie o stirpe de excepţie ce se trage din vechii eroi, mergând chiar până la zei, până la aseni. Prin această înşiruire este caracterizat totodată însuşi Ottar: la aşa neam, aşa bărbat. „Spune-mi cine-ţi sunt străbunii ca să-ţi spun cine eşti”, ar fi putut zice vechii germani. În urmaşi se repetau însuşirile înaintaşilor. De la un individ care nu avea o origine de soi nu erau de aşteptat o dispoziţie eroică şi alte insuşiri alese. Cu atât mai surprinsă se arăta opinia publică atunci când şi într-o familie nobilă se ivea câteodată un nepricopsit sau Un ticălos. Ea considera normal ca înaintaşii să se reîncarneze în Urmaşi; cu cât mai asemănător, cu atât mai bine. Astfel, copiii primeau numele celor mai vestiţi dintre înaintaşi, pentru că odată cu numele li se transmitea şi „norocul” strămoşului.

Se conturează aşadar un tip de personalitate, iar saga îi acordă un viu şi constant interes. Dar aceasta are o concreteţe istorică şi se aseamănă prea puţin cu personalitatea aşa cum o percepe Europa modernă, pentru care trece, conştient sau subconştient, drept criteriu general valabil. Scandinavul nu trăia desprins de comunitatea sa organică; conştiinţa lui nu era una individualistă. El gândea în categoriile întregului, ale comunităţii sale, iar când se examina pe sine, se „aşeza”, ca să spunem aşa, lângă el însuşi şi se privea cu ochii respectivei comunităţi. O altă apreciere decât cea a mediului său social era pentru el de neconceput. În literatura de specialitate se întâlneşte adesea termenul „individualism” referitor la personajele din saga; expunerea de până acum relevă însă cât de înguste erau totuşi graniţele acestui „individualism”. Individul se mai cerceta pe sine cu ochii altora şi când era surghiunit, adică atunci când se găsea în afara legii şi a comunităţii. Chiar şi în această situaţie, el nu era pregătit sufleteşte să se împotrivească grupului său, să se revolte contra lui.

Proscrierea însemna o mare nenorocire, iar în saga întâlnim relatări în care **proscrişii** refuză, plătind chiar preţul propriei vieţi, să apuce calea dezastrului. Gunnar, de pildă, care se împăcase deja cu gândul că trebuie să părăsească Islanda, se opreşte la jumătatea drumului, făcând cale întoarsă spre casă. Scena este descrisă astfel: „Atunci armăsarul lui Gunnar se poticni, iar Gunnar sări din şa. Privirea îi căzu pe povârniş şi pe casa lui, aflată la poale. Zise: «Ce frumos e povârnişul! Niciodată nu l-am văzut aşa de frumos: câmpuri aurii şi pajişti cosite. Mă întorc acasă şi nu plec nicăieri» „(*Saga lui Njâll,* 75). Citatul nu reprezintă nici pe departe un exemplu de exaltare a naturii, cu totul străină omului Evului Mediu, ci forma în care eroul îşi îmbracă starea sufletească ce-l face incapabil să-i părăsească pe „ai săi" şi să încheie o înţelegere cu duşmanii; contemplarea frumuseţii naturale a ţinutului de baştină constituie doar impulsul ultim ca decizia sa să se coaguleze definitiv… Sau Gâsli, exclus şi el din comunitate, nu doar printr-o hotărâre a *thingului,* ci şi ca urmare a unei vrăji ce i-a sortit să nu-şi găsească locul nicăieri în Islanda. Izbuteşte totuşi să se împotrivească vrăjii, ascunzându-se pe micile insule şi bancuri stâncoase din apropierea Islandei; rămas astfel în orizontul patriei, se poate agăţa de imaginea ei şi reuşeşte cu timpul să rupă blestemul printr-o luptă înverşunată.

Un individ cu o asemenea structură sufletească nu putea exista, ca personalitate deplină, în afara comunităţii sale organice. Dar nu era suficient doar să trăiască în patrie. Pentru conştientizarea şi exprimarea valorii sale depline, individul necesita conservarea şi desăvârşirea integralităţii şi unităţii sale interioare; avea nevoie de respectul de sine, iar acesta consta în recunoaşterea venită din partea comunităţii. Nu era de ajuns să se bucure de recunoaşterea „alor săi", trebuia să existe o recunoaştere generală. De îndată ce unui individ i se aducea vreun prejudiciu – fie el de natură materială, corporală sau morală –, demnitatea personalităţii sale era pusă sub semnul întrebării. Aceste situaţii – lezarea

individuală a armoniei interioare şi redobândirea ei prin orice mijloace până la atingerea echilibrului anterior dintre individ şi comunitate – constituie de asemenea obiectul naraţiunilor din saga.

Este justificată afirmaţia că saga reprezintă în mare măsură relatări despre cum o existenţă îşi poate pierde echilibrul, dând naştere unei dorinţe nepotolite de restabilire a echilibrului – în principal emoţional – şi de satisfacere a nevoii profund înrădăcinate a personalităţii de a-şi păstra propria integralitate, prin care se urmăreşte atingerea unei stări de împăcare cu sine şi cu mediul social. Dar acest deziderat e realizabil doar după împlinirea imperativului vindicativ şi reinstaurarea ulterioară a păcii. Actul vindicativ nu era, aşadar, generat de o primitivă sete de sânge; el reprezenta mai curând expresia reintegrării răzbunătorului şi „alor săi” într-o existenţă socială plenară şi a eliberării de povara insuportabilă a umilinţei şi ruşinii ce cădeau asupra familiei sau clanului odată cu uciderea unuia dintre membrii săi şi prin care era distrusă, totodată, relaţia armonioasă dintre individ şi colectiv. Eroul din saga, ale cărui interese sau bunuri fuseseră prejudiciate de un atac ostil, se prăbuşea într-o stare de adâncă descurajare, în care se putea elibera în două feluri: fie obţinând o compensa-Ile pe măsura daunelor, despăgubire pe care o considera expresia Materială a recunoaşterii rolului şi importanţei sale sociale, fie recurgând la răzbunarea pentru care era legal îndreptăţit, menită să-i restaureze onoarea şi demnitatea în ochii societăţii şi, astfel, în propriii săi ochi. Succesul unei răzbunări îndrăzneţe şi hotărâte consta în refacerea stimei de sine a individului. Un nou exemplu: după ce i-a fost ucis fiul, Hăvarâr zace în pat un an întreg, fără vlagă. El este mistuit nu doar de durere pentru pierderea suferită, ci mai ales de povara copleşitoare a ruşinii îndurate. După eşecul a două tentative de a obţine despăgubire pentru moartea fiului, Havarâr este convins că norocul l-a părăsit şi îşi petrece, cu totul, trei ani în pat. Când i se oferă însă ocazia

răzbunării, o înşfacă de îndată, iar propriul clan nu-şi poate crede ochilor: epava se transformă într-un flăcău cutezător şi ager! (*Havarâar saga îsfirdings*)

Guânân îl iubeşte pe Kjartan, dar soarta este potrivnică unirii lor. Mistuită de gelozie, îl convinge pe soţul ei, Bolii, să-l omoare pe Kjartan. Când află vestea morţii lui Kjartan, iese în întâmpinarea lui Bolii, la întoarcerea lui acasă, şi-l întreabă cât este ora. Bolii răspunde: „E deja amiază”, iar Guânin îi replică: „Am înfăptuit lucruri de mare laudă: eu am tors fir pentru doisprezece coţi de postav, iar tu l-ai ucis pe Kjartan” (*Laxdoela saga,* 49). În spatele acestor cuvinte se ascunde un vălmăşag de sentimente extrem de contradictorii; totuşi, oricum ar fi, actul vindicativ este pomenit mereu ca „faptă de mare laudă”.

Faptul că toate conflictele vizau în ultimă instanţă restabilirea echilibrului sufletesc pierdut poate fi recunoscut din minuţiozitatea extremă, chiar meschinăria cu care taberele adverse îşi întocmeau socotelile de o parte şi de cealaltă: numărul morţilor, nobleţea familiilor din care se trăgeau, stima cuvenită lor, tipul rănilor şi suma compensaţiilor primite. Aceste socoteli întocmite] cu o „scrupulozitate contabilă” sunt dictate în primul rând de grija pentru reparaţiile cuvenite prejudiciilor morale, servind drept barometru pentru prestigiul social, căci importantă nu era nici pe departe valoarea materială ca atare ce urma să fie remisă de ucigaş şi clanul său clanului victimei. Trebuie menţionat că o serie de *Leges Barbarorum* (culegeri de drept germanice) cuprind adevărate tabele tarifare ce fixează despăgubirile cuvenite pentru omor, vătămare şi alte prejudicii, până la ultima centimă. În ele era utilizată aşa-numita „gradare activă”, care prevedea că valoarea reparaţiei se stabilea în funcţie de rangul şi poziţia socială a culpabilului: cu cât rangul era mai înalt, cu atât creştea suma compensaţiei datorate. Reiese de aici un aspect demn de toată atenţia cercetătorului modern: evaluarea socială a individului se exprima în bani nu numai pentru destinatarul

despăgubirilor, ci şi pentru cel care trebuia să le achite, căci respectivul insista să achite suma maximă prevăzută pentru rangul său pentru a-şi confirma astfel demnitatea nobiliară şi importanţa poziţiei sale sociale.

Mai există în saga un „personaj” care, fie că se manifestă din umbră sau apare în prim-plan, este mereu şi pretutindeni prezent în conştiinţa eroilor – soarta. După cum am specificat, vechii germani şi scandinavi nu priveau destinul ca pe o fatalitate oarbă aflată deasupra lumii, împărţindu-şi arbitrar favorurile şi sancţiunile, indiferent dacă cel căruia îi erau hărăzite le merită sau nu. Fiecare om avea propria sa soartă, adică măsura proprie de izbândă şi nereuşită, de „binecuvântare” şi de „nenoroc”. Chiar din comportamentul său (mai mult, din înfăţişarea sa exterioară) se putea vedea cât îi fusese hărăzit dintr-una sau din cealaltă. Individului însuşi îi era dat să ştie ce soartă îl aşteaptă, după cum se arată din următorul exemplu: acuzat deschis de mai mulţi bărbaţi, unul după altul, că, după înfăţişarea şi purtarea sa bizară, el nu poate fi decât un ghinionist pe care norocul îl va părăsi în curând şi care nu mai are mult de trăit, Skarphe5 inn nu le poate replica nimic, fiindcă el însuşi ştie prea bine că aşa e. Ce-i drept, se apără de fiecare dată cu vorbe de ocară împotriva reproşului de „destin neprielnic”, dar numai pentru că sub acest pretext bărbaţii refuză să-i vină în ajutor. O dată însă recunoaşte şi el că este urmărit de ghinion – atunci când încearcă să pareze profeţia nefastă a lui Gudmundr: „Amândoi suntem, fiecare-n felul lui, oameni fără noroc” (*Njâls saga,* 119).

Faptele unora dintre indivizi erau încununate de succes şi le aduceau beneficii binemeritate; altora, printre care şi eroi încărcaţi de glorie, le aduceau numai necazuri, uneori chiar moartea. care ar fi explicaţia? Saga oferă un răspuns rezervat şi nebulos întrebării privind ursita fastă sau nefastă a individului. Pe de o Parte, caracterul individului este sursa faptelor sale, iar şansa ori neşansa lui depind, prin urmare, chiar de el însuşi. Pe de altă parte însă, înfrângeri sau chiar moartea le sunt hărăzite, nu

rareori, până şi celor mai chibzuiţi şi mai prevăzători eroi. Se dovedeşte, aşadar, că destinul nu depinde de calităţile unui muritor. „Una e gloria, alta norocul” *(Grettis saga,* 34). Există însă şi indivizi urmăriţi de nenoroc în tot ce întreprind şi care atrag nenorocirea asupra tuturor celor cu care intră în contact. Un astfel de om este şi argatul Thorir *(Heensa Porir),* eroul din saga omonimă (ce-i drept, el nu e numai lipsit de noroc, ci şi din cale-afară de nerod). Există însă şi răsfăţaţi ai sorţii, care răsfrâng norocul şi asupra celorlalţi. Un astfel de om era numit *gaefumaâr,* „posesor şi aducător de noroc”. Unde se ascunde însă norocul? Rezidă el în firea omului sau se manifestă independent de ea? Ambele ipoteze rămân valabile. Esenţial este ca omul să nu se bizuie pe norocul său, ci să-l testeze permanent: „Nu ştim cum ne este dat norocul până nu-l punem la încercare” şi „nu e uşor să schimbi ceea ce-ţi este scris”, dar lupta trebuie dusă neapărat până la capăt *(Hrolfs saga kraka).*

Un exemplu de om căruia ciocnirea cu destinul îi aduce nefericire şi nenorociri, în ciuda calităţilor sale excepţionale, poate fi considerat **Njâll.** El este un bărbat înţelept şi perspicace, care evită şi, atunci când poate, aplanează conflictele. La prima sa apariţie în scenă, autorul îl caracterizează astfel: „Cunoştea legea şi rânduielile mai bine ca nimeni altul, era înţelept şi clarvăzător, iar sfaturile lui se dovedeau întotdeauna priincioase” *(Njâls saga,* 20). Desfăşurarea ulterioară a acţiunii îi confirmă caracterizarea. Njäll surprinde mai limpede ca oricare altul logica evoluţiei evenimentelor, dar pricepe la fel de clar că e incapabil să modifice cursul celor ce urmează să se întâmple. Astfel, înţelepciunea sa constă mai puţin în capacitatea de a evita nenorocirea, graţie perspicacităţii anticipative, cât mai ales în aceea de a privi inevitabilul drept în faţă. Probabil că tocmai din această pricină eforturile sale nu vizează să-i oprească de la implicarea în conflicte pe belicoşii săi fii, ci mai curând să nu forţeze evenimentele. După ce a permis – şi tocmai pentru că a permis – fără să şovăie răzbunarea fiilor şi a

oamenilor săi, el vede foarte limpede apropiindu-se, pentru el şi ai săi, deznodământul tragic al unui tumultuos crescendo de crime. Acum nu mai poate decât să facă totul pentru ca inevitabila răzbunare să se desfăşoare în condiţiile cele mai favorabile familiei sale. Şi chibzuieşte astfel: duşmanii care-i batjocoresc pe el şi pe fiii lui sunt puţin numeroşi, aşa că va putea acţiona numai dacă vina va cădea asupra lor. Prin urmare, le răspunde fiilor săi: „Va trebui să plimbaţi multă vreme năvodul prin apă înainte de a prinde peştele” (*Njâls saga,* 91).

S-ar putea spune că Njâll însuşi modelează circumstanţele şi influenţează desfăşurarea acţiunii. Dar la o privire mai atentă se observă clar că sfaturile lui Njâll duc, în ciuda tuturor aşteptărilor, într-un fel sau altul, la dezastru: nu este în stare să împiedice prăbuşirea lui Gunnar, cu atât mai puţin moartea iubitului său fiu adoptiv, Hoskulor, în care spera să aibă un zălog pacificator, astfel că acesta piere de mâna fiilor lui Njâll…

Se prea poate ca turnura tragică a situaţiei din aceste cazuri să fi fost imposibil de anticipat. Să presupunem că într-adevăr aşa este. Dar avem următoarele scene din *Saga lui Njâll,* care, în opinia mea, constituie scene-cheie atât pentru evoluţia conflictului principal, cât şi pentru înţelegerea conceptului de destin în saga, în general.

Primul episod: după moartea lui Hoskulor, Njâll reuşeşte, folosindu-şi toate mijloacele, să obţină încă o dată încheierea unui armistiţiu în adunarea *Althingului.* Este condamnat să plătească o sumă enormă drept despăgubire pentru cel ucis, dar banii fuseseră strânşi dinainte, astfel că pot fi înmânaţi de îndată lui Flosi şi rudelor sale. Njâll este încredinţat că, prin aceasta, «pricinii i se aflase o fericită dezlegare” şi-şi conjură feciorii ca nu cumva să pericliteze înţelegerea. Pe lângă suma de bani ce trebuia plătită lui Flosi, Njâll mai adaugă o mantie de mătase şi cizme aduse de peste mare. Flosi se arată încântat. Dar apoi ridică mantia întrebând din partea cui era. Nu răspunde nimeni, nici măcar Njâll, deşi se află

chiar lângă el. Flosi „flutură mantia încă o dată şi întrebă de cine fusese adusă, şi râse”. Este un râs încărcat de răutate, care nu prevesteşte nimic bun. Nici de această tă nu primeşte răspuns, dar fiul lui Njâll, Skarpheâinn, îşi pierde cumpătul; se ajunge la un violent duel verbal între cei doi, plouă cu insulte şi injurii de ambele părţi: pacea e spulberată! Cum a fost posibil? Halir oferă următoarea explicaţie: „În povestea asta-s amestecaţi prea mulţi nenorocoşi”. Iar Njâll, care până de curând nădăjduise pacea, mărturiseşte fiilor săi: „Am presimţit de mult că pricina asta n-are să sfârşească bine pentru noi şi iată că aşa s-a întâmplat... Se va încheia cu mare prăpăd pentru toţi”. Presimţiri similare are şi Snorri Godi (*Njâls saga,* 123).

Ce relevanţă poate avea mantia de mătase şi de ce nu şi-a asumat Njâll gestul, de vreme ce doar el o adusese? Pare ilogic şi de neînţeles din perspectiva structurării acţiunii. Se desprinde însă, destul de limpede, o idee principală: aceşti oameni nu doreau cu niciun chip împăcarea, aşa că despăgubirea în bani nu-i putea domoli (într-o altă sursă se spune: „Să primeşti bani pentru cel ucis e ca şi cum ţi-ai purta fiul la teşcherea”). Totuşi, episodul cu mantia de mătase şi cu tăcerea lui Njâll la întrebarea lui Flosi nu l-aş putea explica decât într-un singur fel: prin intervenţia destinului care încâlceşte inextricabil firele urzelii. Ce trebuie să se împlinească este de neînlăturat. Motivul mantiei şi tăcerea ce urmează întrebării referitoare la provenienţa ei nu sunt guvernate de nicio logică; intervenţia destinului este iraţională. Aici se articulează „logica destinului”, şi nu cea a deciziilor umane prin care ar mai putea fi prevenit câte ceva. Destinul intervine într-un moment decisiv, iar de acum încolo nimic nu mai poate împiedica sfârşitul lui Njâll şi alor săi.

Să examinăm al doilea episod: la apropierea duşmanilor de casa lui Njâll, Skarphe5 inn le propune oamenilor săi să iasă în întâmpinarea duşmanului şi să poarte lupta în afara casei. Însă Njâll insistă să rămână

înăuntru şi să se apere din adăpostul casei, în ciuda avertismentului lui Skarphe5 inn, care ştie prea bine că duşmanii vor încerca să-i scoată afară, dând foc casei. Dar Njâll este înţeleptul, el vede mai limpede decât fiul său… Cum poate fi explicată această orbire, cu urmări fatale pentru el şi familia sa? Căci într-adevăr aşa se petrec lucrurile: în cele din urmă, pier cu toţii în flăcări când duşmanii dau foc casei. Iată o posibilă explicaţie: conştient de implacabilitatea destinului său, Njăll îi iese cu bună ştiinţă în întâmpinare, ba chiar putem spune că îl provoacă. Chiar în seara de dinaintea atacului, soţia lui Njăll le spune celor din casă că le serveşte ultima masă, iar Njâll vede totul în jurul său scăldat în sânge. Sumbre presimţiri! Nu întreprinde totuşi nimic pentru a împiedica catastrofa din casă. Şi în acest caz decizia este una iraţională.

Nu există oare analogii între aceste episoade din saga şi scene similare din cântecele *Eddei,* în care, de asemenea, eroul acţionează vădit iraţional? Deşi este inadmisibil să se amestece etica eposului eroic cu cea din saga, un anumit paralelism între ele este evident: prin decizia intempestivă a eroului, spontană şi inexplicabilă logic, atât cântul, cât şi saga dobândesc o nouă dimensiune. Tema destinului se corelează strâns cu atitudinea fundamentală eroizantă, proprie ambelor genuri literare.

În ambele episoade schiţate anterior, decisive pentru soarta lui Njâll şi a stirpei sale, destinul este irevocabil. Nenorocirea constituie noţiunea de bază a acestei saga, după cum a constatat unul dintre exegeţii ei11. Destinul îşi urmează calea; indiferent de tertipurile şi subterfugiile folosite de om pentru a i se împotrivi, el îi răstoarnă toate intenţiile şi planurile. Predestinării sorţii nu i se pot opune nici cei mai înţelepţi şi mai pătrunzători inşi. „Eşti un om sortit nenorocului”, rezumă regele Olaf cel Sfânt după ce-i spusese deja cu alte cuvinte lui Grettir că este un ghinionist, incapabil să treacă peste ursita sa nefastă. Alte personaje din saga vorbesc, la rândul lor, despre soarta

amară a lui Grettir; de altfel, nici măcar el însuşi nu o neagă.

Destinul, care ocupă un loc atât de important în saga, este laitmotivul principal al tuturor epopeilor germanice. El conferă fluxului narativ o tensiune şi un dinamism colosale. Noţiunea destinului explică sensul conflictelor dintre indivizi şi lasă să se întrevadă la orizont natura inevitabilă a evenimentelor şi a deznodământului lor. Uneori, destinul se concretizează în forma materială a unor obiecte, a căror posesiune e aducătoare de noroc şi a căror pierdere se dovedeşte nefastă, cum este cazul mantiei, suliţei şi spadei primite cadou de Glumr de la bunicul său. Din vremuri străvechi, aceste obiecte se bucurau de mare cinste în stirpea sa, fiind purtătoare de noroc; odată cu pierderea lor, pe Glumr îl părăseşte şi succesul (*Viga-Glums saga*).

Destinul întruchipează în saga interdependenţa, logica acţiuni-Or umane, dictate de imperativul etic. Această logică subiectivă, individuală a comportamentului este însă percepută de oameni ca necesitate obiectivă, independentă de voinţa lor, căreia nu i se pot decât subordona, iar saga o redă ca atare. Conştiinţa epică se caracterizează printr-un determinism global, înţeles ca idee a destinului.

Strâns legate de tema destinului sunt prorocirile, viziunile şi visurile profetice. Ele au rolul de a asigura unitatea structurală a fluxului narativ, scoţând la iveală coeziunea internă a evenimentelor şi condiţionarea lor, aşa cum erau receptate de oamenii de odinioară. Saga nu apreciază surprizele, ascultătorii sunt sensibilizaţi din timp în legătură cu soarta viitoare a personajelor principale. Dat fiind însă că anticiparea evenimentelor se produce ca o formă de profeţie, tensiunea narativă şi curiozitatea publicului se menţin, ba chiar se accentuează, căci oricine dorea să afle cum anume se vor împlini toate cele anunţate, până în cele mai mici amănunte.

Tematica „destin şi premoniţie” domină cântecele *Eddei*. Conştiinţa islandezilor era „stereoscopică”: cu un

ochi receptau legendele eroice prin prisma evenimentelor propriei vieţi sau a celei a înaintaşilor, iar cu celălalt proiectau simultan idealurile şi modelele eroice din poezia *Eddei* în existenţa lor cotidiană. În conştiinţa scandinavilor din Evul Mediu există un strat al reprezentărilor care se întinde în trecut până la „mai mult ca perfectul eroic”, iar ideile, noţiunile şi imaginile latente ale acestuia le influenţează comportamentul în „prezentul banal”.

Egill Skallagrâmsson: scald şi vârcolac

Egill, fiul lui Skallagrâmr, este cel mai celebru scald nordic. Nu întâmplător, lui îi este dedicată o întreagă saga care-i citează versurile. Acesteia îi datorăm cunoştinţele despre viaţa lui şi posibilitatea de a afla cum se producea receptarea personalităţii şi a operei unui scald la începutul secolului al XIII-lea, perioada consemnării respectivei saga. Însă poemele lui Egill sunt cu mult mai vechi, căci el trăise în secolul al X-lea, aproximativ între anii 910 şi 990. Ca şi în cazul celorlalţi scalzi, creaţiile sale erau concepute exclusiv oral, căpătând o formă scrisă după mai bine de două veacuri. Cu toate acestea, se poate presupune că versurile lui Egill – sau cel puţin marile sale poeme – şi-au păstrat în esenţă forma iniţială, graţie transmiterii lor fidele prin tradiţia orală. Transformările curente în cazul eposului şi al poeziei populare, cauzate de transmiteri alterate succesive, se confruntă în cazul poeziei scaldice cu o piedică insurmontabilă: forma extrem de cultivată, cu un metru specific şi perifraze poetice convenţionale – aşa-numitele *kenningar* –, rime interioare şi aliteraţii, ligaturi verbale compacte şi îmbinări complicate de propoziţii, întortocheate la rândul lor. O atenţie specială merită însă un alt aspect: cântecul scaldic are un autor individual, al cărui nume este menţionat. Prin aceasta, el se distinge fundamental de eposul anonim şi de saga, ai căror autori rămân întotdeauna (sau în general) necunoscuţi. Nici unui islandez sau norvegian din Evul Mediu nu i-ar fi trecut prin minte să compună o saga despre un povestitor sau culegător de saga, dar s-au păstrat mai multe exemple care aveau ca subiect scalzi celebri.

Individualitatea scaldului era recunoscută, după cum şi „dreptul său de autor” era intangibil, căci, după cât se pare, doar poezia scaldică era considerată drept artă. Ar fi însă nepotrivit să ni-l imaginăm ca pe un poet profesionist absorbit de creaţia sa.

Pe de o parte, foarte mulţi islandezi (bărbaţi şi femei, copii sau adulţi) se puteau exprima, cu diferite ocazii, în versuri. O astfel de ocazie se ivea, de pildă, atunci când aveau de comunicat ceva de o importanţă deosebită sau când fuseseră profund tulburaţi de un anumit eveniment. Judecând după numeroasele fragmente de poezii compuse în maniera scaldică ce ne-au parvenit, islandezii apreciau poezia şi aveau aplecare către ea.

Pe de altă parte, scaldul era un ins care recurgea foarte des la mijloacele artei poetice şi le stăpânea la perfecţie. El putea fi un războinic din suita vasalilor unui *konung* norvegian sau nordic, care compunea poezii din când în când, cu diverse prilejuri. Prin cântarea isprăvilor de glorie sau a altor măreţe înfăptuiri ale regelui său, el îi câştiga bunăvoinţa şi favorurile; strădaniile îi erau răsplătite cu daruri generoase. Cântecele encomiastice ale scalzilor se bucurau de mare trecere, căci ele nu doar imortalizau gloria domnitorului, ci contribuiau într-o manieră aproape magică la creşterea puterii sale. Prin forţa aceluiaşi efect magic, cântările satirice puteau avea urmări catastrofale pentru cel împotriva căruia erau îndreptate – îi puteau chiar afecta sănătatea şi prosperitatea. Obsesia acestor oameni pentru renumele din timpul vieţii – şi, într-o măsură sporită, pentru cel viitor – era inseparabilă de credinţa în magie şi vrăjitorie, iar versurile scalzilor puteau constitui, la rândul lor, o sursă a acestor forţe ce cârmuiau soarta umană.

Cântecele scaldice nu preamăreau însă numai faptele potentaţilor, ci puteau fi prilejuite de cele mai diverse ocazii şi motive, în cântece, scalzii îşi înfăţişau cu lux de amănunte propriile isprăvi şi simţiri, iar spectrul lor era foarte cuprinzător: iubire şi ură, bucurie şi suferinţă, prietenie şi vrăjmăşie, francheţe şi suspiciune, linguşiri şi

ameninţări, cântece de slavă şi canonade de insulte, mergând până la sudalme groase. Lira lor putea intona tot acest repertoriu, împănat cu laude de sine şi (supra) aprecieri pentru ceea ce au fost ei în stare să înfăptuiască pe tărâmul artei poetice, aşa-zisa „miere a uriaşilor", furată odinioară de Odin de la aceştia şi dăruită scalzilor în semn de mulţumire. În cântecele scalzilor se observă limpede contactul nemijlocit cu publicul. Creaţiile lor nu reprezintă scrisori deschise în versuri, fără destinatar precizat; prin ele, scalzii se adresează ascultătorilor strânşi în cerc împrejurul lor, aşadar întotdeauna unor receptori foarte concreţi. Iar tonul lor poate fi şi foarte răspicat, pe alocuri de-a dreptul poruncitor. Cântecele scaldice sunt *par excellence* poezie ad-hoc.

Poezia scaldică se dovedeşte astfel o poezie accentuat personală, chiar demonstrativ personală, deosebindu-se radical de poezia epică. Scalzii se fălesc, nu de puţine ori, cu darul lor creator. O mare parte a versurilor scaldice este consacrată autoreflexiei poetice: ele cântă propria măiestrie poetică şi laudă sau, eventual, critică cântecele altor scalzi. „Ascultă, rege, cântul meu", se adresează scaldul Sigvat regelui Olaf, fiul lui Harald (Olafr Haraldsson), „căci stihurile mele au atins culmea măiestriei, iar dacă altor scalzi le-ai găsit cusururi, pe mine, domn al Norvegiei, mă vei acoperi cu laude". Acelaşi Sigvat, douăzeci de ani mai târziu: „Cel ce are cât de cât habar de meşteşugul poeziei va găsi nu puţine stângăcii în stihurile lui Sigvat, iar de se va îndărătnici să zică altfel, e un nătâng". Într-o anumită privinţă, poezia scaldică nu este altceva decât propriul ei comentariu poetic12.

Utilizarea persoanei întâi în poezia scaldică nu reprezintă un eu abstract sau fictiv, în spatele căruia să se ascundă personalitatea autentică, reală a unui poet13. Acest eu desemnează întotdeauna un autor concret, ale cărui versuri sunt impregnate de o înaltă conştiinţă de sine ca poet. „Scald mă numesc", afirmă plin de mândrie, în prima jumătate a secolului al IX-lea, Bragi cel Bătrân (la Snorri Sturiuson, acelaşi nume îl poartă şi zeul artei

poetice!), unul dintre cei mai vechi şi mai renumiţi scalzi. După ce înşiră o serie de *kenningar* pentru scald, ce trimit, prin perifraze poetice, la originea poeziei, la mierea sustrasă uriaşilor de către Odin, încheie cu o întrebare retorică: „Ce e scaldul, dacă nu asta?”

În acest context, trebuie menţionat un aspect esenţial: pronunţata tendinţă de evidenţiere a personalităţii de la începuturile poeziei scaldice nu se dezvoltă cu timpul, cum ar fi fost de presupus; dimpotrivă, se estompează sub influenţa creştinismului, al cărui imperativ de smerenie se opunea etalării individului. Tocmai în secolul al XII-lea, considerat de mulţi veacul „descoperirii individualităţii” în Europa, descoperirea de sine a scaldului se loveşte de pomenita piedică ideologică14.

În *Saga lui Egill* se manifestă, cu o pregnanţă exhaustivă, personalitatea unui scald şi receptarea specifică a creaţiei sale. Saga începe prin a preciza originea nobilă a lui Egill, care, în plus, se detaşează de mediul său prin unele trăsături specifice. În ochii rudelor, atât tatăl, cât şi bunicul său erau, fără umbră de îndoială, vârcolaci: la lăsarea întunericului, forţa fizică le sporea neobişnuit, cădeau totodată într-o stare de somnolenţă şi evitau oamenii. Nu întâmplător, bunicul lui, Egill Ulfr (Ulf), purta porecla de „Lupul-Serii” (Kveld-Ulfr). În luptă se năpustea ca un *berserkr15* asupra duşmanului, dezvăluind o forţă supranaturală. Mai mult, însuşirile sale misterioase se manifestă şi după moarte: sfârşitul îl găseşte pe „Lupul-Serii” pe corabia cu care se îndrepta spre Islanda împreună cu familia şi tovarăşii săi. Ca mulţi alţi nobili, îşi părăsise ţinutul de baştină după ce regele Norvegiei realizase unificarea ţării şi răpise aristocraţiei independenţa din trecut. Înainte de a închide ochii, „Lupul-Serii” porunceşte să fie aşezat într-un sicriu şi aruncat în mare. Sicriul însă nu se scufundă în adâncuri, ci pluteşte înaintea corăbiei, călăuzindu-i pe noii veniţi până la locul unde vor întâlni ţărmul şi vor lua pământul în stăpânire. Iată ce remarcă regele norvegian despre Skallagrâmr

(Grimr cel Pleşuv), fiul „Lupului-Serii” şi tatăl lui Egill: „Numai înfăţişarea acestui uriaş chelbos arată foarte limpede că e plin de gânduri lupeşti”. La exact aceeaşi concluzie ajunge un alt personaj după ce-i urmărise ceva vreme pe Skallagrâmr şi oamenii săi: „După statură şi înfăţişare, se aseamănă mai curând uriaşilor decât oamenilor obişnuiţi”.

La rândul său, Egill face de la o vârstă foarte fragedă dovada unei staturi neobişnuite şi a unei forţe colosale, pe lângă o fire impetuoasă şi de neîmblânzit: când se mânie la joc pe un coechipier, îl ucide fără să clipească. În acelaşi timp însă, e dăruit cu harul de a plăsmui versuri, o aptitudine asociată de la bun început, într-un chip foarte interesant, cu aceea de a săvârşi acte magice, după cum o demonstrează următoarea scenă: în timp ce recită primul cântec compus de el, Egill crestează rune pe cornul din care bea bere, pe care apoi le umple cu sângele său; pe dată, cornul se sfărâmă în mii de bucăţi. Amalgamul de poezie şi magie se repetă de mai multe ori. Un alt exemplu: intrat în conflict cu regele Norvegiei, Eirikr (Eirik) şi soţia lui, vrăjitoarea Gunnhilor (Gunnhild), Egill înfige un cap de cal într-un par şi rosteşte un blestem, menit să atragă toate nenorocirile imaginabile asupra perechii regale. Blestemul se dovedeşte eficace, iar la scurtă vreme Eirikr este izgonit din Norvegia. Se pare însă că puterile de vrăjitoare ale lui Gunnhilor nu sunt cu nimic mai prejos, astfel că Egill cade în mâinile lui Eirikr, ajuns după expulzarea din Norvegia suveranul Northumbriei (nord-vestul Angliei). Egill îşi salvează capul doar pentru că izbuteşte să încropească peste noapte un cântec de slavă pentru duşmanul său, cântec numit *Răscumpărarea capului.* Cu toate că este învinuit de uciderea unor rude apropiate ale regelui, acesta îi dăruieşte viaţa, deoarece cântecul de slavă zămislit de Egill „va rămâne veşnic”, după cum se exprimă prietenul său, Arinbjörn.

Saga lui Egill îşi zugrăveşte eroul ca pe un om dotat cu o uimitoare forţă fizică şi dârzenie, asociate unei urâţenii respingătoare16. Despre el şi despre tatăl său se

zicea că „sunt uriaşi precum trolii”. Egill era invincibil în luptă şi crunt cu duşmanii săi. Era un războinic care se arunca fără să şovăie într-o înfruntare inegală cu un oponent mult superior numeric, din care reuşea totuşi să iasă învingător (pe de altă parte, era lacom, strângea averi pe cât de multe putea). Cu toate că se bizuia numai pe forţele proprii, invoca mereu legea şi dreptatea, socotindu-se chiar unul dintre apărătorii lor. Când spada şi suliţa nu-i mai erau de ajutor, nu se sfia să-şi arunce duşmanul la pământ şi să-i sfâşie beregata cu dinţii.

Şi totuşi, bruta aceasta nemiloasă – un ucigaş şi un viking hrăpăreţ şi jefuitor – era înzestrată în acelaşi timp cu o deosebită sensibilitate şi o mare profunzime. Îndrăgostit lulea, la prima vedere, de o fecioară care îi iese întâmplător în cale, el îşi regăseşte pacea sufletească abia după ce îşi mărturiseşte în versuri iubirea pentru aleasă, cântată în imagini ingenios cifrate, şi după ce o peţeşte de la părinţi. Vom vorbi ceva mai încolo şi despre durerea profundă de care este cuprins după moartea fiilor săi.

În scena de final, saga punctează cu deosebită pregnanţă faptul că Egill trecea în ochii mediului său social drept o fiinţă neobişnuită, o făptură asemănătoare cu trolii şi vârcolacii: la scurt timp după moartea lui Egill, islandezii adoptă credinţa creştină, iar în locurile unde Egill îşi petrecuse ultimele clipe şi-şi găsise sfârşitul urma să fie ridicată o biserică. În timpul lucrărilor de construcţie, pe locul unde trebuia să se înalţe altarul a fost descoperit un schelet cu oasele mult mai mari „decât ale oamenilor obişnuiţi şi toţi fură încredinţaţi că, după povestirile bătrânilor, ele nu puteau fi decât osemintele lui Egill”. Un prelat, „bărbat înţelept”, luă tigva lui Egill, neobişnuit de mare şi de grea, şi „hotărî să-i pună la încercare rezistenţa”: se strădui să o despice cu toporul, dar ţeasta nu arătă nici cea mai mică zgârietură. „Se dovedeşte astfel că loviturile oamenilor obişnuiţi erau cu atât mai puţin în măsură să-i aducă vreo vătămare pe când mai era din carne şi sânge”. Fireşte, loviturile de topor ale unei feţe ecleziastice în craniul unui adormit întru cele

veşnice ar putea fi considerate destul de puţin creştineşti. Dar în respectiva acţiune se exprimă pur şi simplu aversiunea resimţită de creştini faţă de monştrii asemănători căpcăunilor sau lupilor, precum fuseseră Egill, tatăl său şi tatăl tatălui său.

Un scald, cu atât mai mult unul de talia lui Egill, trebuia să dispună, în viziunea contemporanilor săi, de legături cu Utgardr, cu tărâmul uriaşilor, monştrilor şi demonilor, ostil lumii umane.

Să reamintim că, în mitologia scandinavă, harul poetic al scalzilor se trăgea din mierea furată odinioară de Odin uriaşilor. Versurile lui Egill sunt considerate drept cele mai remarcabile şi mai rafinate dintre creaţiile scalzilor islandezi. În consecinţă, şi făptura lui Egill trebuia să depăşească într-atât de mult sfera comunului şi a banalului încât să-i fie atribuite lui însuşi trăsături demonice. Nu trebuie să uităm totuşi că *Saga lui Egill* ne-a parvenit într-o redactare creştină, ceea ce îndreptăţeşte ipoteza că anumite trăsături ale caracterului său au fost recreionate.

Pentru a ne putea face o imagine adecvată, este suficient să revedem cum zugrăveşte */Ethalstan-Saga (Aâalsteinsdrâpa)* înfăţişarea şi comportamentul lui Egill la un ospăţ de la curtea regelui englez vethalstan, după moartea fratelui său, alături de care luptase sub steagul lui Ethalstan. În treacăt fie spus, înfăţişarea exterioară a lui Egill este descrisă doar o singură dată, anume chiar în acest pasaj, în capitolul 55 din saga, unde are o funcţie foarte precisă, cum ne va fi dat să vedem.

„Egill avea o faţă lată, o frunte largă şi sprâncene groase. Nasul nu-i era lung, în schimb era foarte gros. Partea de jos a feţei era îndesată, cu bărbia şi fălcile pronunţate. Avea un grumaz puternic şi umeri largi. Se distingea de ceilalţi oameni prin căutătura aspră, ameninţătoare, iar la mânie era înspăimântător... Cum şedea acolo, în sala regelui thalstan, o sprânceană îi coborâse până înspre pometi, pe când cealaltă se ridica înspre rădăcina părului. Egill avea ochi negri, iar

sprâncenele îi erau unite între ele. Nu se atingea de băutură când îi era oferită; ba îşi înălţa, ba îşi cobora sprâncenele. Când regele văzu cât era de mohorât Egill, se ridică şi-i întinse, peste focul din vatră, în vârful sabiei, o brăţară din aur greu. Egill se apropie de foc şi luă darul din vârful sabiei. Când îşi trecu brăţara peste încheietura mâinii, sprâncenele i se despreunară; îşi scoase coiful şi spada, luă cornul umplut cu băutură şi-l goli până la fund”. Apoi recită un poem în care lăudă mărinimia regelui. Ca despăgubire pentru moartea fratelui, primi două cufere pline cu argint.

Poate părea că aceşti oameni se comportă ca nişte copii mari: de îndată ce primesc un cadou, dispoziţia li se ameliorează şi uită până şi de cea mai grea pierdere. Dar o asemenea abordare simplistă nu este pe măsura raporturilor reale. Nu poate fi vorba nici pe departe de nişte copii şi în niciun caz de nişte primitivi. Nu despăgubirea materială ca atare le readuce pacea sufletească pierdută în urma uciderii unui membru al familiei, a violării drepturilor sau a unei pagube de natură economică, ci valoarea ei simbolică: cadoul oferit în public, reparaţia sau răsplata obţinută semnifică restabilirea onoarei şi demnităţii în ochii proprii şi în cei ai comunităţii. Odată cu primirea cadoului, trăsăturile feţei lui Egill se destind, sprâncenele i se despreunează, îi revine şi tonusul necesar pentru a se alătura bunei dispoziţii generale. Mai mult, până şi inspiraţia sa poetică începe să fremete din nou.

Ce reprezintă însă talentul poetic al lui Egill? în ce măsură este el individual? Ne apropie versurile lui Egill de misterul personalităţii sale? întrebări deloc uşoare.

Poezia scaldică s-a dezvoltat într-o cultură într-atât de îndepărtată de a noastră, încât receptarea ei estetică directă este imposibilă pentru noi. Cântecele scaldice, cu elaboratele şi alambicatele lor *kenningar* şi epitete sau criptonime simbolice, constituie pentru cititorul modern adevărate „rebusuri”, a căror dezlegare reclamă eforturi serioase. Sub enigmaticele creaţii verbale, el întrezăreşte,

cu suficientă dificultate, trăiri afective autentice şi emoţii nemijlocite, fără să mai pomenim de universul interior al creatorului. Fără nicio referinţă la personalitatea sa, un personaj era desemnat în cântecele scaldice ca „suliţă de luptă, mânuitor al spadei, paloş”, toate semnificând „războinic”, chiar dacă respectivul era departe de a fi un erou; din ele derivau apoi construcţii ce ne smulg un zâmbet în ziua de azi, precum „paloş cu inimă de iepure” sau aşa-numitele *kenningar:* „izvor de bogăţie, buchet al bogăţiei” pentru un coate-goale etc. Corabia era numită „bidiviu al valurilor”, bătălia – „furtună de suliţe, vuietul săgeţilor”; sângele apărea drept „marea sabiei, talazul bătăliei, berea corbului, licoarea lupului”; cocorul era „gâsca sângelui”, aurul era „focul mării”; marea însăşi era numită „casa ţiparilor” şi „cărarea, calea, drumul balenei”; principii erau „risipitori de inele” şi „împărţitori de aur”, iar femeile – „brăţară de mesteacăn” şi „tei de stâncă”. În multe dintre aceste formule apar figuri şi metafore mitologice; astfel, bărbatul este supranumit „coiful lui

Tyr” şi „comoara lui Njorăr”, iar femeia – „aurul lui Gerâr”. Abundă cele care desemnează, în termeni mitologici, femeia, dar caracteristica lor cea mai notabilă este că nu fac niciodată referinţă la înfăţişarea sa exterioară.

Exemplele menţionate sunt compuse din două elemente, încadrându-se, prin urmare, în categoria de *kenningar* relativ simple. Există însă şi unele cu mult mai complicate: dintr-o formă binară a formulei, precum „focul mâinii” pentru aur, puteau fi derivate trinoame, precum „focul mâinii lui Freyja” pentru femeie şi „focul mâinii lui Balor” pentru bărbat. Sabia se mai chema „căluşul lui Fenrir”, deoarece lupului Fenrir, o dată ferecat, îi fusese înfiptă în gâtlej o sabie, pe care urma să o poarte până la „amurgul zeilor”, adică până la sfârşitul lumii. În fine, existau şi *kenningar* cu mult mai alambicate, de pildă pentru bărbat, pentru războinic, prezentat în poeme ca „mânuitor al văpăii viscolului vrăjitoarei lunii armăsarului punţii”. Astfel de *kenningar* compuse din elemente

multiple trebuiau decodate începând cu ultimul membru al structurii: „armăsarul punţii” înseamnă corabie, „luna corăbiei” semnifică scut, „vrăjitoarea scutului” desemnează securea de luptă, „viscolul securii” se traduce prin bătălie, „văpaia bătăliei” e spada şi, în sfârşit, „mânuitorul spadei” e o altă denumire pentru bărbat. Formule atât de complicate se întâlnesc, ce-i drept, destul de rar, în schimb poezia scaldică abundă de variante ceva mai simple, astfel încât întrebarea persistă: cum poate fi străbătut hăţişul denumirilor convenţionale pentru a se ajunge la persoana individului?

Să nu ne lăsăm dezarmaţi totuşi: pe lângă strofe disparate, fără legătură între ele – şi, în plus, cu o paternitate controversată –, recitate de Egill cu diverse ocazii, ne-au mai parvenit de la el numeroase cântece, compuse în momente de cotitură ale existenţei sale. Primul dintre ele este aşa-numitul *Răscumpărarea capului,* menţionat anterior. În saga se spune că acest cântec a fost compus într-o singură noapte şi că în dimineaţa următoare Egill l-a recitat în faţa regelui. Având în vedere rafinamentul artistic, deja vizibil în acest prim poem (pentru prima dată în istoria poeziei scandinave se utilizează rima finală), anumiţi cercetători sunt de părere că Egill l-ar fi elaborat deja acasă, în Islanda, şi că doar în ultimul moment l-ar fi adaptat ca imn de slavă închinat lui Eirikr. Foarte probabil, căci îi lipseşte conţinutul concret – ca de altfel multor alte cântece scaldice, în care faptele de glorie ale principelui căruia îi sunt închinate sunt prezentate în aşa manieră, încât se pretează unor circumstanţe dintre cele mai diverse. Această carenţă a poemului *Răscumpărarea capului* a fost chiar interpretată ca o subtilă ironie la adresa regelui Eirikr.

După ce este eliberat graţie imnului său de slavă, Egill se întoarce acasă şi compune un alt poem, închinat de această dată prietenului său Arinbjörn, căruia îi datorează salvarea de la o moarte sigură în regatul lui Eirikr. În acest cântec laudă devotamentul, curajul şi loialitatea prietenului. Dar, ca şi în celelalte cântece ale sale, nici

măcar aici Egill nu se uită pe sine, marele scald mândru de harul său poetic. *Cântul pentru Arinbjörn* se încheie astfel: „Culmea gloriei ce am clădit-o se va înălţa vreme îndelungată către cer, nu se va prăbuşi sub pavăza poeziei”. Cuvintele de mai sus ar putea fi receptate ca expresie a mândriei poetului Egill faţă de valoarea perenă a activităţii sale creatoare, iar în acest context, Georg Misch atrage atenţia asupra analogiei cu Horaţiu, într-un eseu de mare profunzime consacrat lui Egill în a sa *Istorie a autobiografiei*[11]. La fel de îndreptăţită este însă şi o altă interpretare: „culmea gloriei” îl vizează pe Arinbjörn şi memoria sa postumă. Dar, ca observaţie secundară, exclude oare ultima interpretare conştiinţa valorii de sine a poetului?

Un viking dur şi fără scrupule, un criminal şi un tată iubitor, un ins avid de daruri şi avere, un prieten loial şi devotat – astfel ni se înfăţişează Egill din poemele sale. Fireşte că ele nu constituie o „autobiografie” (departe de Egill acest gând); totuşi, personalitatea sa, cu faţetele ei multiple şi, nu de puţine ori, aparent contradictorii, se conturează destul de limpede din propria operă şi din saga consacrată lui. Inconsistentele şi contradicţiile personalităţii sale sunt percepute ca atare doar de epoca noastră, el însuşi trebuie să nu le fi resimţit deloc.

Încununarea creaţiei lui Egill şi cea mai limpede expresie a universului său lăuntric se regăsesc în ultimul său mare poem, *La Pieirea feciorilor (Sonatorrek).* Spre sfârşitul vieţii, îl va pierde Pe Bodvarr, fiul cel mare şi preferatul lui, înecat, în floarea vârstei, într-un naufragiu. După ce îşi îngroapă fiul în acelaşi tumulus ce slujea drept loc de veci şi tatălui său, Egill se întoarce pe moşia sa, Borg, şi se închide în odaia în care dormea de obicei. Nimeni din casă nu îndrăzneşte să-i vorbească, dar stau cu toţii şi ascultă cum tatăl se dă de ceasul morţii suspinând din rărunchi. Egill refuză orice hrană şi băutură; nu mai are nicio dorinţă să trăiască. În cele din urmă, este chemată fiica sa, care trăieşte într-un alt loc, iar aceasta se grăbeşte să ajungă la Borg. Sub pretextul că doreşte să-şi

sfârşească zilele alături de tatăl ei, ea reuşeşte să pătrundă în odaie şi să-l înduplece să bea puţin lapte. Apoi izbuteşte să-l convingă că trebuie să rămână în viaţă măcar pentru a lăsa în urma sa un cântec în amintirea fiului şi fratelui dispărut, şi începe ea însăşi să cresteze rune pe o bucată de lemn. Egill dă urmare îndemnurilor ei şi se apucă să compună poemul. „Iar pe măsură ce poemul se zămislea, el îşi venea din ce în ce mai mult în fire”. La scurtă vreme, fu din nou vechiul Egill, „vesel şi cu un spirit robust”. Recursul la poezie îl redase vieţii şi îi restabilise integralitatea personalităţii.

În poemul amintit, Egill îi comemorează pe toţi cei dragi lui, răpiţi de moarte – tatăl, mama, fratele şi fiii. El spune ce sprijin de nădejde îi era mai cu seamă fiul cel mare. Totuşi, nu putem scăpa de impresia că ceea ce simte tatăl pentru fiul său nu este atât un sentiment personal, cât unul provenind din percepţia mai amplă, supraindividuală, a comunităţii de rudenie, văzută ca liant. Fiecare pierdere suferită până atunci este descrisă de Egill ca o breşă iremediabilă produsă de soartă în zidul solid al proprietăţii sale – prin această metaforă, el îşi desemnează familia. Cântecul nu se termină însă pe această notă, căci Egill se adresează lui Odin: crezuse în el, până când acesta l-a abandonat şi i-a răpit fiul. Dacă Egill ar mai fi fost tânăr şi în putere, s-ar fi răzbunat pe zeul mării pentru pierderea fiului, dar acum este bătrân şi slab. El nu mai vrea să trăiască printre oameni, nimic nu-l mai bucură, iar să-şi mai găsească acum un prieten în care să se poată încrede este foarte greu. Şi totuşi, există un dar al zeilor care-l mângâie pentru toate nenorocirile sale: capacitatea de a compune şi a recita versuri fără cusur. Conştiinţa de sine ca poet e cea care îi dă putere să-şi aştepte, fără să se plângă, propriul sfârşit. Dintre cele două teme ale poemului – pierderea fiilor şi zguduirile sufleteşti pe care le generează –, a doua dobândeşte o asemenea greutate, încât devine tema lui principală. Chiar dacă este considerat drept un fapt incontestabil că tradiţionalitatea şi topica joacă un rol foarte important în această poezie,

nu se poate nega că importanţa supremă pentru poetul Egill o au el însuşi, harul său poetic şi creaţia sa artistică.

Gânduri dureroase despre viaţa care se apropie de sfârşit străbat şi din alte strofe de sine stătătoare, împrăştiate de-a lungul operei lui Egill – de altfel, ele sunt citate în ultimele pasaje din *Saga lui Egill,* astfel că unii cercetători pun sub semnul îndoielii paternitatea poetului în ce le priveşte. Ajuns la o vârstă înaintată, pe Egill îl părăsesc puterile şi, în plus, orbeşte. Timpul ce se scurge fără folos îl istoveşte pe bătrân. În versurile sale se plânge de propria-i neputinţă – şi de femeile din casă, care l-au izgonit când a dorit să-şi încălzească tălpile la focul din cămin! „Călcâiele mele sunt ca două vădane: se zgribulesc de frig”. 18 într-un alt vers, el se răzvrăteşte împotriva sorţii, care-l face ca, din cauza slăbiciunii, să se poticnească şi pe teren neted.

Cum se împacă însă toate aceste semne de decrepitudine cu intenţia lui Egill de a se duce, cu puţin înainte de moarte, în *Althing* şi de a împrăştia, chiar de pe „Stânca legii”, celor adunaţi acolo monedele de argint primite pe vremuri de la regele Angliei? Egill era de fiecare dată cuprins de încântare când îşi imagina ce încăierare se va stârni în jurul comorii! în cele din urmă, rudele reuşesc să-i scoată din cap planul aparent nebunesc, însă lui îi vine o altă idee în privinţa argintului: ajutat de doi sclavi, încarcă cele două cufere cu argint pe cal şi se îndreaptă spre o râpă îndepărtată. De întors, se întoarce fără cufere – şi fără sclavi; tuturor le este limpede că s-a descotorosit de argint, fie îngropându-l undeva, fie scufundându-l în gheizere, iar pe sclavi i-a ucis, astfel încât să nu existe martori. După cât se pare, în acest bătrân singuratic se trezeau mereu la viaţă forţe misterioase care îl însoţiseră în tot timpul existenţei sale de războinic şi viking agil.

Împletirea dintre saga şi versurile autentice ale lui Egill uşurează şi îngreunează totodată accesul la personalitatea lui. îl uşurează în măsura în care, graţie includerii fragmentelor din creaţiile sale în succesiunea

evenimenţială a vieţii, figura lui capătă proporţii mai ample şi i se reliefează numeroase faţete: el poate fi observat simultan atât din „exterior”, cât şi din „interior”. Dificultatea provine din faptul că saga şi versurile aparţin unor epoci diferite, deci nu este exclusă ipoteza ca saga din secolul al XIII-lea creştin să atribuie faptelor lui Egill, un om din secolul al X-lea păgân, propria interpretare. Oricum, important rămâne faptul că poezia lui Egill, ca element inseparabil al vieţii sale, este prezentată şi interpretată de saga în contextul faptelor lui.

Tonurile care răzbat din poemul *la pieirea feciorilor* sună puţin diferit, iar asta nu trebuie să ne surprindă. Egill a ajuns la o vârstă înaintată, şi-a trăit viaţa: avusese parte din plin de expediţii pe mare şi de lupte în tovărăşia fârtaţilor săi vikingi, de ospeţe şi banchete, de daruri pe care fie le oferise, fie le primise; se bucurase din belşug de onoruri la curtea regilor; trecuse prin numeroase primejdii pe care le înfruntase cu cinste – toate acestea aparţin acum trecutului. Trebuie însă ştiut că idealul eroului scandinav era să moară tânăr, în deplinătatea puterilor sale şi cu spada în mână. Cea mai bună moarte era cea din luptă, numai ea îi asigura pe dată un loc în Walhalla, lângă Odin, unde ospeţele şi luptele se ţineau lanţ. Lui Egill nu i-a fost hărăzit un astfel de sfârşit eroic, el trebuia să-şi încheie viaţa măcinat de bătrâneţe şi neputinţă. Nu putea să resimtă decât ca pe o umilinţă faptul că se târa către moarte chinuit de boală şi fără vlagă, o povară pentru cei din jurul său, iar acest sentiment s-a acutizat, mai ales după moartea prematură a fiilor. Alinarea unui bătrân sălăşluieşte în bucuria de a-şi vedea neamul înflorind şi privind spre viitor, dar soarta i-a refuzat lui Egill această bucurie. Astfel se explică tonul de oboseală şi deznădejde absolută care se desprinde din ultimul său poem.

Nu se poate oare ca tocmai această dispoziţie sumbră să-i fi inspirat lui Egill ideea de a se duce în *Althing* şi a provoca, prin împrăştierea monedelor sale de argint, o încăierare pe cinste între cei prezenţi? Şi de ce îi vine apoi ideea să se descotorosească în alt mod de comoara primită

de la regele englez, şi anume îngropând-o într-un loc sigur aflat într-o zonă nelocuită a Islandei? Pur şi simplu pentru că acel mod corespunde cel mai bine nevoilor şi speranţelor păgânului Egill. Să ne reamintim că, după concepţia scandinavilor, în obiectele de preţ primite în dar de la conducător – fie ele monede, inele, arme sau orice altceva – se materializau în mod magic „succesul”, bunăstarea”, „norocul”, pe scurt, „binecuvântarea” de care dispunea conducătorul şi la care devenea părtaş vasalul sau scaldul căruia îi erau dăruite.

Ascunzând argintul primit de la jethalstan într-un loc inaccesibil oricărui muritor, Egill îşi asigura „binecuvântarea” în lumea cealaltă, iar o asemenea acţiune era cu atât mai necesară, cu cât era condamnat să „moară în paie”, neavând norocul să piară în luptă.

Astfel, chiar şi la o vârstă înaintată, Egill îşi rămâne credincios sieşi, idealurilor sale de viking, prin urmare sistemului de valori valabil în epoca sa. După ce şi-a asigurat faima prin cântecele sale şi un loc în Walhalla cu ajutorul argintului, putea să-şi aştepte fără nicio teamă sfârşitul.

Vom anticipa puţin, comparând personalitatea lui Egill, fiul lui Grimr cel pleşuv, aşa cum transpare ea din poemele sale şi din saga închinată lui, cu autodescrierile personalităţii unor oameni dintr-o epocă în care creştinismul se instalase deja pe deplin, comparaţie care ne prilejuieşte următoarea constatare: personalitatea scaldului nu este marcată de contradicţia internă caracteristică autorilor de confesiuni („autobiografii” din secolele al XII-lea şi al XIII-lea). Aceşti oameni – teologi, simpli clerici, filosofi – se confruntă cu absolutul, iar atunci când îşi măsoară insuficienţa proprie în raport cu imperativele lui morale, ei conştientizează imposibilitatea eradicării stării de păcat, fiind astfel condamnaţi la sfâşiere lăuntrică şi chinuri sufleteşti. Autovalidarea şi-o găsesc doar în confesiune şi în penitenţa menită să compenseze aroganţa şi incapacitatea de a-şi înfrâna şi depăşi patimile şi impulsurile Pământeşti. Etica creştină

condamnă individul la un conflict interior din care nu poate ieşi nicidecum învingător. Textele care ne-au parvenit de la respectivii autori ne transmit mai puţin o imagine a circumstanţelor exterioare ale itinerarelor lor existenţiale, cât mai ales una a crizelor sufleteşti traversate de ei, crize ale unor singuratici a căror unică aspiraţie era de a se identifica cu mediul lor social sau cu modelele şi prototipurile sacre.

Acest dezacord intern îi este străin lui Egill. E adevărat că el acţionează pe proprie răspundere, dar personalitatea lui nu se profilează cu atâta pregnanţă din comunitatea organică a clanului sau a stirpei încât să-i genereze sentimentul că este exilat într-o lume exterioară, străină lui. Egill nu stă pe gânduri, el acţionează. Mai precis, meditează *abia post factum* la faptele sale. Ia parte la o expediţie de jaf vikingă sau participă la o adunare de judecată, omoară un om sau îl pradă pe un altul şi abia ulterior, când îşi şterge sabia de sânge sau spuma de bere de pe barbă, rosteşte un vers scaldic prin care relatează cele petrecute, le prelucrează mental şi le integrează în şirul nesfârşit de evenimente inexorabile. Departe de el orice scrupule care l-ar putea determina să-şi explice sau chiar să-şi justifice acţiunile. Dimpotrivă, le imortalizează amintirea, căci motivaţia şi inevitabilitatea lor sunt pentru el absolut neîndoielnice. În vreme ce la autorii creştini între viaţă şi generalizarea ei literară se cască o prăpastie, la Egill ele se contopesc. El nu e chinuit de povara unei alegeri morale, ci acţionează călăuzit de sistemul etic inoculat implicit de comunitate şi-şi găseşte o adâncă satisfacţie în faptul că poate îndeplini cerinţele acestui sistem mai bine decât ceilalţi. Astfel se realizează până în ultima clipă ca personalitate – desigur, înăuntrul graniţelor fixate de cultura sa.

Regele Sverre: stereotip sau individualitate?

Grupul de saga despre regii norvegieni – lucrări istoriografice care îmbracă forma tradiţională a unei saga – îşi concentrează atenţia asupra figurii suveranului. Dar încercarea de a reconstitui pe baza lor trăsăturile

individuale ale personalităţii suveranului se dovedeşte un demers aproape lipsit de speranţă. Autorii de saga schiţează tipuri, şi nu oameni în carne şi oase, chiar şi atunci când includ, în clişeele portretelor unor regi, anumite detalii distinctive.

După cum se ştie, saga au fost fixate în scris abia la sfârşitul secolului al XII-lea şi în secolul al XIII-lea, în vreme ce regii norvegieni prezentaţi în ele au domnit între secolele al IX-lea şi al XII-lea; distanţa temporală se traduce parţial şi printr-o distanţă epică, astfel că ele ni-i înfăţişează cu precădere ca pe nişte eroi şi conducători de oşti ideali. Prezentarea este cu atât mai puţin standardizată şi mai diferenţiată cu cât intervalul scurs între evenimentele relatate şi fixarea lor epică este mai scurt. Cu toate acestea, există în fapt o singură saga care ne facilitează accesul către figura individului – *Saga lui Sverre (Sverris saga),* despre uzurpatorul tronului regal norvegian.

Sverre a păşit pe scena istoriei în anii ’70 ai secolului al XII-lea, perioada de apogeu a disensiunilor interne norvegiene care zguduiau ţara de ceva vreme. La început a fost conducătorul unei adunături de inşi pauperizaţi şi declasaţi, numiţi popular *Birkebeiner* („picioare de mesteacăn”) deoarece, în lipsă de încălţăminte, ei îşi înfăşurau picioarele cu scoarţă de mesteacăn. În urma unei lupte dure, purtate cu toate mijloacele, Sverre a reuşit să-l detroneze pe regele Magniis Erlingsson, primul suveran uns dintre regii norvegieni. La victoria lui Sverre a contribuit, nu în ultimul rând, faptul că a reuşit să-şi asigure sprijinul unei părţi a ţărănimii, precum şi al câtorva nobili. Majoritatea aderenţilor săi proveneau însă, ca şi mai înainte, din rândul „picioarelor de mesteacăn”, care au avansat social în cursul războiului, dat fiind că i-au deposedat de titluri şi averi pe vasalii credincioşi regelui Magniis. Pe măsură ce instituţia monarhică s-a consolidat sub domnia lui Sverre şi a urmaşilor săi, din rândurile „picioarelor de mesteacăn” s-a format nobilimea militară. Sverre a murit în anul 1202, fără să fi apucat să vadă

sfârşitul tulburărilor interne. Aceste lupte fratricide au încetat abia în anii ’40 ai secolului al XIII-lea, când, sub domnia nepotului său, Hakon Hakonarson, s-a instaurat „epoca de măreţie”.

Aceasta a fost şi perioada în care au apărut cele mai multe saga regale. Cea mai timpurie dintre ele este chiar *Saga lui Sverre 19,* ale cărei prime schiţări datează încă din timpul vieţii lui Sverre. Prologul îl menţionează pe abatele islandez Karl Jonsson ca autor al unei scrieri ce stă la baza primei părţi din saga, căruia „regele însuşi i-a spus ce să scrie”. În continuarea prologului se afirmă că episoadele ce urmează se întemeiază pe spusele unor martori sau chiar participanţi de partea lui Sverre la luptele purtate de el. Aceasta înseamnă că sus-pomenita distanţă epică, caracteristică povestirilor despre regi din vremuri îndepărtate, lipseşte în *Saga lui Sverre.* Ea a luat naştere din ecoul încă nestins al evenimentelor, astfel că aici se exprimă cât se poate de direct şi de autentic interesele şi pasiunile lui Sverre, dar şi ale oamenilor din anturajul său. În primele paragrafe, Sverre însuşi înfăţişează şi interpretează evenimentele aşa cum consideră el de cuviinţă. Totodată însă, el se evaluează şi pe sine ca suveran şi ca om; este tocmai ceea ce conferă unicitate acestei saga.

Ei îi datorăm faptul că ştim despre regele Sverre mai mult decât despre oricare alt stăpânitor scandinav al acelor vremuri. Şi totuşi, personalitatea sa se sustrage mereu tentativelor noastre de interpretare. Explicaţia se regăseşte în specificul narativ al autorului de saga medieval, care-şi concentrează atenţia pe evidenţierea generalului şi a recurenţei, considerând demn de prezentare doar ceea ce se preta unei tipizări sau modelări a personajului descris; el nu intenţiona să surprindă trăsăturile unice ale respectivului personaj, mai mult, nici măcar nu ştia cum să procedeze cu individualitatea lui, ce să facă cu ea. Caracterizarea lui Sverre cu care se încheie saga reprezintă o linguşire nemaipomenită – toate calităţile sunt zugrăvite la superlativ, nici vorbă de aspecte

negative, în faţa noastră stă un suveran ideal şi un om fără prihană. El este înţelept, iscusit la vorbă, stăpân pe sine, echilibrat şi cu o educaţie aleasă, posedă maniere impecabile, se arată cumpătat la mâncare şi la băutură, temerar şi perseverent, prudent şi perspicace şi, mai cu seamă, drept. Iar faptul că este un om închis în sine nu poate să constituie decât o altă calitate vrednică de un suveran. La moartea sa, prietenii au fost cuprinşi de o jale adâncă, „până şi duşmanii lui spuneau că nu exista la acea vreme în toată Norvegia un om în stare să-i stea alături lui Sverre” (capitolul 181). Din această perspectivă, este semnificativ faptul că până şi un cronicar englez, care nu îşi ascunde atitudinea ostilă faţă de Sverre, se referă cât se poate de elogios la personalitatea acestuia, deşi nu s-a putut baza decât pe informaţii ce i-au fost în chip evident furnizate de înaltul cler norvegian, a cărui adversitate a mers până acolo încât Sverre a fost excomunicat. Cronicarul notează că Sverre ar fi fost un bărbat de un neobişnuit succes, dotat cu o uimitoare agerime a minţii, generos cu învinşii şi pe cât de pios, pe atât de plin de consideraţie faţă de biserici şi mănăstiri.

Eroul acestei saga este o personalitate remarcabilă. Un fiu necunoscut al insulelor Feroe, care s-a pretins bastardul regelui norvegian şi care nu şi-a putut justifica pretenţiile la tron prin propriile afirmaţii şi asigurări, l-a învins pe Magniis Erlingsson, exponentul elitei aristocratice ecleziastice şi laice a Norvegiei; s-a căsătorit cu o prinţesă suedeză şi a întemeiat o dinastie care va domni în Norvegia în următorii 185 de ani. Toţi erau împotriva sa, însă Sverre a repurtat succese atât de neaşteptate şi de uimitoare încât duşmanii săi le-au atribuit diavolului – în vreme ce Sverre însuşi le-a pus, de bună seamă, pe seama intervenţiei divine.

Chiar dacă, în ceea ce priveşte luptele din Norvegia, *Saga lui Sverre* este, în ansamblu, mai mult de partea lui Sverre decât de cea a oponenţilor săi, ea evită totuşi aprecieri şi judecăţi de valoare directe. Autorul (sau autorii) respectă formal interdicţia caracteristică poeticii

acestui gen literar, de a formula explicit asemenea judecăţi de valoare; ei adoptă însă alte strategii, care le permit să-şi facă cunoscută poziţia faţă de evenimentele în cauză şi să imprime operei orientarea dorită.

Una dintre sarcinile imperative ale uzurpatorului a reprezentat-o justificarea pretenţiilor sale la tron, dat fiind că ele nu numai că au fost respinse cât se poate de virulent de către Magnus şi anturajul său, dar n-au reuşit să convingă nici majoritatea populaţiei. Strâns legată de prima sarcină se arăta o a doua, ce consta în denigrarea, în înjosirea adversarului. Să vedem în ce mod le rezolvă *Saga lui Sverre* pe ambele, respectând „paternitatea epică". Am observat mai sus că autorii stăpâneau – în ciuda „obiectivităţii" prezentării lor – mijloacele prin care să poată aduce la lumină chestiunile ascunse. Un loc de frunte îl ocupă visele profetice. În prima parte din *Saga lui Sverre,* redactată prin implicarea directă a suveranului, sunt relatate mai multe astfel de vise avute de Sverre. Vom zăbovi asupra unora dintre ele, deoarece au o funcţie foarte importantă.

Saga ne spune că, în tinereţe, Sverre n-ar fi avut nici cea mai mică bănuială despre faptul că descinde dintr-o stirpe regală. Meşterul de piepteni Unăs trecea drept tatăl său, iar Sverre se pregătea să îmbrace haina bisericească. Dar – după cum susţine Sverre –, în timpul unui pelerinaj la Roma, mama sa a mărturisit într-o spovedanie că adevăratul tată al lui Sverre ar fi fost regele

Sigurd Haraldsson, săvârşit din viaţă în anul 1155. Spovedania a fost adusă la cunoştinţa papei, care i-a poruncit să-i dezvăluie fiului ei secretul. În afara mărturisirii mamei sale, Sverre nu a mai putut aduce alte dovezi în sprijinul ascendenţei sale regale. În acest context, viziunile onirice ale lui Sverre dobândesc o semnificaţie specială. Ele sunt vise simbolice, care-i făgăduiesc binecuvântarea divină.

Să revenim la primul vis: Sverre are o vedenie pe care o desluşeşte drept prevestire a unui viitor măreţ. El visează că a luat forma unei păsări, ale cărei cioc şi coadă

ating graniţele răsăritene ale Norvegiei şi, respectiv, pe cele septentrionale ale Finlandei; aripile sale acoperă întreaga ţară. Un înţelept, solicitat de Sverre să-i lămurească visul, ezită să-i dea un răspuns limpede, dar lasă în cele din urmă să se înţeleagă că pe Sverre îl aşteaptă o mare putere şi stăpânire.

Al doilea vis: Sverre visează că face o călătorie în Norvegia pentru a primi distincţiile episcopale; acolo dă peste „zavistie”: regele Olaf cel Sfânt, marele unificator şi cel care a creştinat ţara, şi-a sfârşit viaţa ca martir şi a fost proclamat sfânt la scurtă vreme după aceea, se războieşte cu regele Magnus şi cu tatăl acestuia, Erling. Sverre se înfăţişează regelui Olaf, care-l primeşte cu prietenie. Doar lui îi permite Olaf să se spele în aceeaşi apă cu el şi-i conferă lui Sverre noul nume, Magnus. Între timp, se apropie duşmanii lui Olaf. Acesta dă poruncă oamenilor săi să se înarmeze şi să pornească la luptă împotriva inamicului; el le făgăduieşte că-i va ocroti cu scutul său. Sverre primeşte de la Olaf sabie şi flamură. Când unul dintre vrăjmaşi se năpusteşte cu deosebită înverşunare asupra lui Sverre, Olaf îl acoperă cu scutul său, iar Sverre înalţă din nou flamura. În cele din urmă, armata lui Magnus Erlingsson se retrage fără sorţi de izbândă (capitolul 5).

Conform acestui ultim vis, pretenţiile lui Sverre la tronul Norvegiei nu se întemeiază câtuşi de puţin pe ascendenţa sa – ea nici măcar nu este pomenită –, ci pe cu totul altceva: Sverre este alesul „regelui în veci” al Norvegiei, al lui Olaf cel Sfânt, care-l scaldă în apa sfinţeniei sale, îi dă un nou nume, îi încredinţează sabia şi flamura şi-l apără cu scutul său. Dacă ne amintim că fiul regelui Olaf purta, la rândul său, numele Magnus, intenţia lui

Sverre transpare cu claritate: singur el este succesorul ales al regelui Olaf, care duce războiul contra fiului *jarl-ului* (la vechii normanzi, „nobil, gentilom”) Erling. Mai târziu, Sverre a invocat în mod repetat „legile lui Olaf cel Sfânt”, de pildă atunci când s-a împotrivit

pretenţiilor teocratice ale arhiepiscopului. Dreptului ereditar tradiţional de succesiune monarhică şi pretenţiei rivalului său, Magnus Erlingsson, care-şi datora tronul înaltului cler şi nobilimii, Sverre le opune dreptul alegerii divine, căci în Olaf cel Sfânt se ascunde de bună seamă nimeni altul decât Creatorul însuşi. Sverre este rege prin graţia lui Dumnezeu – iată mesajul visului.

Să ne ocupăm, în fine, şi de visul al treilea: Sverre visează că se află în Borg, un oraş în estul Norvegiei. Se zvoneşte că fiul regelui se află în oraş şi toată lumea încearcă să-l găsească. Numai Sverre ştie că fiul este chiar el însuşi. În timpul slujbei din biserică, de el se apropie un bătrân cărunt, „cu o înfăţişare cumplită”, care-i destăinuie secretul că va ajunge rege. Bătrânul – nimeni altul decât profetul Samuel purtând solia lui Dumnezeu – unge mâinile lui Sverre cu mir pentru a i le întări şi sfinţi, astfel încât să-i poată înfrânge pe duşmani şi să preia stăpânirea ţării. După acest vis, relatează saga, „cugetul lui Sverre s-a schimbat din rădăcini” (capitolul 10).

Toate aceste vise se concentrează în prima parte din *Saga lui Sverre,* elaborată, cum am spus, cu implicarea directă a eroului ei. În vreme ce visul cu Olaf cel Sfânt îl integrează pe Sverre, „fiul adoptiv” al acestuia, în istoria statală a Norvegiei şi-l legitimează ca moştenitor şi succesor legal al regelui, ungerea săvârşită de profetul biblic îl încadrează în istoria Bisericii norvegiene, mai mult, în istoria creştină a mântuirii. Visele lui Sverre au menirea de a dezvălui misiunea sa divină şi de a-i face astfel de necontestat drepturile profane. Saga mai conţine şi alte vise profetice ale lui Sverre, de care nu ne vom ocupa însă aici.

După cum am spus, în contextul acestei saga visele îndeplinesc importanta funcţie de a justifica pretenţiile monarhice ale lui Sverre ca derivând din voinţa divină, din graţia divină pogorâtă asupra sa. Sverre beneficiase deja în insulele Feroe de o educaţie religioasă, dovedindu-se un om înzestrat cu o fantezie bogată şi un spirit viu, inventiv. Visele sale se adresează în primul rând anturajului său;

dar, pentru contracararea celui mai periculos adversar ideologic – clerul –, trebuia ca visul în care apare profetul Samuel, ce reiterează ungerea lui David pentru lupta cu Saul, să le evoce principilor ecleziastici paralela dintre David şi Sverre, biruitorul lui Magniis Erlingsson: ambii suverani, David şi Sverre, erau de condiţie modestă, însă Dumnezeu i-a înălţat20. La comparaţia nemijlocită dintre Saul şi Magniis Erlingsson, Sverre se va referi abia mai târziu, când va ţine o cuvântare după moartea în luptă a acestui rege (capitolul 99).

Ideea alegerii divine serveşte în saga mai ales ca argument decisiv în favoarea legitimităţii dreptului la tron al lui Sverre, dar nu e numai atât. Se poate presupune şi că autorul a dorit să insufle cititorilor ideea sacralităţii lui Sverre. Indicii sugerând această ipoteză se regăsesc în mai multe pasaje din saga. Încă din timpul vieţii şi cu atât mai mult după moarte, Sverre este zugrăvit ca un ales al Domnului, iar legăturile ce au existat între el şi Olaf cel Sfânt, simbolul puterii regale şi al independenţei Norvegiei, sunt aduse mereu în prim-plan: Sverre a adoptat numele fiului regelui – Magniis – şi a bătut monedă cu inscripţia *Rex Sverus Magnus* („regele Sverre cel Mare”). Edictele şi le iscălea cu formula *Sverrir Magnus konungr,* iar peceţile sale purtau aceeaşi inscripţie; oamenilor săi li se adresa cu locuţiunea „oşteni ai Sfântului Olaf”. Astfel, Sverre a uzurpat şi numele purtat înaintea sa de numeroşi suverani norvegieni, căci numele „Sverre” („Sverrir”) era unul plebeu şi niciun reprezentant al aristocraţiei nu se numise vreodată aşa. Avem de-a face aici cu o faţetă a luptei pentru consolidarea puterii interne, dar şi cu un instrument în lupta pentru consolidarea independenţei Norvegiei în exterior, împotriva încercărilor curiei papale şi ale statelor vecine de a răpi suveranitatea ţării.

În nicio altă saga despre regii norvegieni nu se reliefează cu atâta claritate şi consecvenţă punctul de vedere al autorilor ei precum în *Saga lui Sverre,* dar chiar şi aici limbajul folosit este unul rezervat. În plus, curajul şi

alte calităţi demne de laudă ale duşmanilor lui Sverre nu sunt câtuşi de puţin trecute sub tăcere; până şi falsul Magnus, Sverre însuşi, nu-şi ascunde aprecierea faţă de ele în cuvântările sale. În aceste cuvântări, Sverre îşi ia câteodată duşmanii în derâdere, dar mereu cu băgare de seamă, iar sarcasmul său nu coboară niciodată la nivelul injuriilor şi ocărilor grosolane, cum sunt cele proferate din tabăra lui Erling şi Magnus la adresa lui şi a „picioarelor de mesteacăn”. Atunci când nobilii ostili lui Sverre îl numesc uzurpator, ucigaş şi blasfemator, o unealtă în mâinile unei vrăjitoare, „preot al diavolului” sau chiar diavolul în persoană, ei se discreditează mai curând pe sine decât îl prejudiciază pe adversarul lor.

Cuvântările lui Sverre stau mărturie că acesta era un politician iscusit şi calculat, care stăpânea suveran şi folosea consecvent mijloacele pentru atingerea ţelurilor sale ambiţioase. Se prea poate ca aceste cuvântări să fi fost compuse abia odată cu saga; dat fiind că *Saga lui Sverre* a luat naştere, pe de o parte, sub influenţa directă a lui Sverre, iar pe de altă parte, în proximitatea sa, merită şi ele atenţia noastră. Ele nu sunt simple accesorii literare, ci reflectarea intenţiilor celui sau celor cărora le datorează includerealor în saga. E vorba în primul rând de discursuri de îmbărbătare adresate de Sverre oamenilor săi. Ele redau situaţiile dificile înfruntate şi depăşite cu succes de acesta şi de aderenţii săi în lupta împotriva duşmanilor; promit, de asemenea, o răsplată şi o pradă bogată în cazul victoriei. Într-adevăr, mulţi dintre tovarăşii săi de luptă au beneficiat ulterior de recompense bogate şi de ascensiune socială. Din „picioarele de mesteacăn” de odinioară nu a mai rămas decât porecla.

Sverre imprimă multiple tonalităţi cuvântărilor sale. Poate fi grav, solemn, dar ştie să se servească şi de umor, ironie şi sarcasm, într-o cuvântare prilejuită de vederea leşurilor duşmanilor învinşi, spune: „După cum ştiu poate mulţi dintre voi, arhiepiscopul Eysteinn şi o seamă de alţi oameni învăţaţi au spus că sufletele tuturor celor care vor cădea răpuşi luptând alături de regele Magnus pentru

apărarea ţării vor ajunge în paradis înainte ca sângele lor să apuce să se usuce pe câmpul de luptă. Putem să ne bucurăm acum cu toţii că atâţia bărbaţi au devenit sfinţi...” (capitolul 38). Trebuie subliniat faptul că umorul şi sarcasmul lui Sverre se remarcă, în comparaţie cu discursurile din alte saga, Prin precizia şi rafinamentul superior. Se întăreşte astfel impresia că Sverre sau autorul acestei saga, spre deosebire de mulţi dintre compatrioţii şi contemporanii lor, aveau capacitatea de a observa un om sau un fenomen din perspective diferite21.

O altă categorie de cuvântări ale lui Sverre o constituie discursurile justificative; ele apără cauza pentru care luptă şi conţin evaluări ale situaţiilor ce se conturează după victoriile sale. În cuvântarea ţinută în faţa locuitorilor oraşului Bergen şi a ţăranilor din împrejurimi după înmormântarea lui Magnus Erlingsson, îşi ia în derâdere adversarii care afirmă despre el că s-ar găsi în slujba diavolului şi lansează, totodată, un avertisment tuturor celor ce-l urăsc şi-i doresc sfârşitul (capitolul 99). Sverre dovedeşte un fler deosebit în a-şi da seama că timpul său reprezintă un moment extraordinar de important în istoria Norvegiei. Până atunci puterea aparţinuse arhiepiscopului, aristocraţiei şi regelui, cei trei adversari principali ai săi, dar el a reuşit să-i doboare. Acum însă, continuă Sverre, „s-a săvârşit o mare schimbare, după cum puteţi să vedeţi cu ochii voştri, şi ne este dat să trăim o însemnată şi uimitoare întorsătură: un bărbat îi înlocuieşte pe cei trei, pe rege, pe nobil şi pe arhiepiscop, iar acest bărbat sunt eu” (capitolul 38). Sverre este conştient că se află în centrul unor importante evenimente istorice, că el este cel care a schimbat mersul lor. Pronunţata sa conştiinţă de sine nu poate fi pusă niciun moment sub semnul îndoielii.

Sverre a fost primul rege norvegian care a avut ideea să compună sau să pună să fie compusă o saga despre propria persoană. Fără îndoială că logica luptei sale, lupta unui uzurpator, l-a determinat să-şi proiecteze în prim-plan eul, dar n-ar fi putut face asta niciodată dacă nu ar fi avut conştiinţa naturii sale excepţionale. Sverre nu era

„vestitorul unei noi epoci” şi nici nu „era cu mult înaintea vremii sale”, cum au afirmat istoricii în secolul al XIX-lea *şi* la începutul secolului XX22.

O personalitate putea deveni conştientă de sine şi în Evul Mediu. Dar aceasta se întâmpla pe două căi simultan: pe de o parte, omul îşi percepea eul şi ajungea să şi-l exprime, pe de altă parte, el căuta anumite prototipuri cu care să se poată compara, tipare sau modele în care spera să-şi recunoască propria individualitate. Ambele expresii ale personalităţii lui Sverre se regăsesc în saga lui: deplin conştient de rolul său istoric, el îl vesteşte răspicat odată cu importanţa sa, şi în acelaşi timp îşi schimbă numele în Magnus şi se străduie din răsputeri să reliefeze, prin orice mijloace, relaţia lui sacramentală cu Olaf cel Sfânt; îşi construieşte cursul vieţii după canonul biblic, pentru a se asemăna regelui David, şi, întru totul în spiritul epocii sale, se raportează, în ultimă instanţă, la voinţa divină. Toate trăsăturile personalităţii sale menţionate până acum provin exclusiv din textul oferit de saga. Rămâne o enigmă ce anume predomină în ele: personalitatea lui Sverre sau talentul autorului. Eroul este eclipsat într-o oarecare măsură de autor şi iese doar pe alocuri la lumină. Din fericire, personalitatea lui Sverre nu se rezumă la măiestria retorică, ci reiese mai ales din faptul că a fost un comandant militar de excepţie, după cum o atestă elocvent victoria strălucită obţinută în cele din urmă de acest „dezertor” de la preoţie în faţa unor forţe mult superioare. În vreme *cejarl-ul* Erling şi fiul său depindeau de sprijinul puterii militare a aristocraţiei rurale, el primea fără ezitare noi oameni în serviciul său, răsplătindu-i cu titluri şi onoruri pe cei care se distinseseră în mod deosebit în luptă23. După cum se vede, Sverre îşi datorează succesele, nu în mică măsură, şi inovaţiilor revoluţionare pe care le-a introdus în arta militară a epocii sale. Primele cetăţi de piatră ale Norvegiei – Nidaros (astăzi Trondheim) şi Bergen – au fost construite din porunca sa.

Principala forţă combatantă care decidea odinioară soarta unei bătălii era cavaleria, iar secolul al XI-lea

constituie perioada ei de apogeu. Dar cavaleria grea nu se putea desfăşura decât cu dificultate în condiţiile topografice ale Norvegiei. La acesta se adăuga faptul că susţinerea trupelor de cavalerie echipate cu armuri grele presupunea costuri exorbitante, nu în ultimul rând din cauza întreţinerii armurilor complicate. În ciuda acestui lucru, Sverre a impulsionat dezvoltarea ei şi i-a atribuit un rol din ce în ce mai important. Consecinţa a fost că luptele în care el s-a folosit de cavalerie au dobândit un caracter cu totul nou. În plus, Sverre a mai schimbat ordinea de luptă a trupelor de infanterie: formaţia tradiţională numită de scandinavi „porc", din cauza asemănării ei cu ritul acestuia, în care pedestraşii înaintau acoperiţi de scuturi, se dovedise prea puţin eficace; posibilităţile de manevră cu astfel de falange erau mult prea limitate, iar „porcul".

nu era în stare să ţină piept un timp îndelungat atacurilor energice ale cavaleriei grele. Sverre a renunţat la această formaţie, care făcea practje imposibilă în luptă orice mişcare tactică, şi a înlocuit-o cu mici unităţi mobile, mult mai uşor de manevrat. Avantajele au fost evidente, căci Sverre a câştigat cu ele mai multe bătălii importante. Reforma militară întreprinsă de Sverre a mutat centrul de greutate al tacticii sale militare de pe armata populară, puţin disciplinată şi, din acest motiv, adesea prea puţin eficientă – ale cărei forţe principale se compuneau deseori din gloate de ţărani ostili lui Sverre şi înrolaţi cu forţa –, pe o armată profesionistă. Sub Sverre s-a schimbat şi rolul conducătorului de oşti. Conform vechiului obicei scandinav, centrul luptei gravita în jurul stindardului regal. Regele nu conducea numai mersul bătăliei, el juca mai curând un rol simbolic: prin prezenţa sa în primele rânduri ale supuşilor săi, trebuia să ofere un exemplu de curaj personal. Armata lupta atâta timp cât putea zări stindardul regelui; dacă stindardul se prăbuşea – ceea ce însemna că regele căzuse în luptă –, rândurile se destrămau, iar soldaţii îşi căutau scăparea în fugă. Regele întruchipa „norocul" războinic, iar moartea sa însemna că norocul se schimbase. Sverre însuşi a trebuit să treacă de mai multe

ori prin această experienţă, ultima dată în anul 1200, lângă Oslo, pe când conducea o oaste împotriva ţăranilor răzvrătiţi. Situaţia era atât de disperată încât doar exemplul personal al suveranului ce-i înfrunta pe ţărani călare mai putea să revigoreze spiritul combativ al tovarăşilor săi, demoralizaţi de rezistenţa dârză şi înverşunată a ţăranilor. Atunci când, pe la sfârşitul bătăliei, a fost doborât unul dintre nobili, oamenii lui Sverre au crezut că regele însuşi a pierit, iar în rândurile lor s-a instalat panica, înlăturată doar prin apariţia suveranului sub stindardul regal (capitolul 165).

Sverre nu lupta îndeobşte în primele rânduri, el rămânea puţin retras şi conducea bătălia schimbându-şi permanent locul. A renunţat la implicarea directă în luptă într-un sector limitat: ducea lupta conducând-o. De aceea, „picioarele de mesteacăn" erau în stare să treacă la contraatac chiar şi după eşecuri suferite în faza incipientă a unei bătălii, care înainte s-ar fi dovedit de obicei fatale pentru rezultatul luptei. Inovaţiile tactice pe care Sverre se poate să şi le fi însuşit în alte ţări au fost extrem de importante sub aspect militar şi psihologic, deoarece au deschis calea iniţiativei personale a combatanţilor şi au conferit o nouă dimensiune, mai proeminentă, conducătorului bătăliei.

Inovaţiile introduse de Sverre nu s-au limitat la bătălia terestră, ci s-au extins şi asupra tacticii navale. Vechea tactică de luptă a scandinavilor din Evul Mediu timpuriu consta în înaintarea frontală a celor două rânduri de ambarcaţiuni inamice, unele împotriva celorlalte, şi ocuparea unei poziţii laterale; de îndată ce corăbiile se aflau la acelaşi nivel, războinicii aflaţi pe punte încercau să pătrundă pe corăbiile adversarilor şi să le „cureţe" de duşmani într-o sângeroasă luptă om la om. Adeseori, se ajungea la situaţia ca mai multe corăbii să fie legate între ele. Moralul apărătorilor nu avea decât de profitat dintr-o atare situaţie, deoarece, la nevoie, întăririle puteau sosi rapid, dar mobilitatea pe ansamblu a flotei era compromisă. La fel ca dispunerea trupelor terestre în

„porc”, această tactică navală paraliza orice iniţiativă personală şi era de ajuns ca situaţia să se înrăutăţească pe o singură corabie pentru ca înfrângerea întregii flote să fie ca şi pecetluită. Spre deosebire de regele Magnus Erlingsson, Sverre a renunţat şi aici la tradiţie şi a înlocuit această tactică greoaie, evident depăşită, cu ambarcaţiuni ce dispuneau de propria lor autonomie operaţională.

După cum se poate observa, lui Sverre i se potriveşte prea puţin eticheta de „conservator al conservatorilor” atribuită de istoricul englez G.M. Gathorne-Hardy. Preluarea de inovaţii nu-i era deloc străină lui Sverre, care nu se sfia să le aplice atunci când îi puteau asigura izbânda.

Sub domnia lui, în Norvegia se consolidează instituţia slujbaşilor regali cărora le-a fost încredinţată administrarea diviziunilor teritoriale ale regatului. Numiţii *Syslo menn* nu proveneau din rândurile aristocraţiei, ci se recrutau din mijlocul oamenilor de încredere ai regelui. Noile lor posturi incumbau responsabilităţi administrative, financiare, militare şi de pronunţare a justiţiei. Mărturie pentru independenţa lui Sverre stau, totodată, relaţia sa cu Biserica şi clerul şi tratamentul rezervat lor. Înaltul cler i se arăta, aproape fără excepţie, ostil: el a fost excomunicat, iar asupra întregii Norvegii a fost proclamat interdictul papal. Aceste măsuri, care îngenuncheaseră mai mulţi cârmuitori puternici ai vremii, au eşuat jalnic în cazul noului şef de stat.

În mod cert, un alt element de noutate pentru maniera de acţiune a unui rege poate fi considerat şi comportamentul lui Sverre faţă de duşmanii şi adversarii săi. Dacă ar fi să ne încredem în saga, el le-a arătat adesea îndurare şi le-a dăruit viaţa, unora chiar de mai multe ori. E greu de spus dacă deciziile sale au fost dictate de caritate sau de calcul politic. Oricum, prin această atitudine, s-a deosebit radical de monarhii de dinaintea sa, ca şi de Magniis Erlingsson, care a stăruit neabătut în dreptul său la răzbunare.

De bună seamă, o contribuţie la faptul că el s-a putut

raporta mult mai degajat la tradiţie decât regele Magniis *şijarl-ul* Erling, care erau în mai mare măsură prizonierii ei, a avut-o şi condiţia lui Sverre de „venetic”, un om pe care „Dumnezeu însuşi îl trimisese dintr-o insulă îndepărtată” şi care nu aparţinea nici prin origine, nici prin educaţie claselor conducătoare ale Norvegiei. Acest om care îşi întrerupsese instruirea ecleziastică s-a dovedit mult superior vechilor aristocraţi, în toate privinţele – ca politician, conducător de oşti şi organizator. Ascensiunea socială şi-o datorează în primul rând lui însuşi – talentului său şi stelei sale norocoase în care a crezut –, iar apoi, fireşte, şi sprijinului primit din partea impetuoşilor săi partizani, „picioarele de mesteacăn”, în cele din urmă, a dobândit victoria, dar drumul până la ea nu a fost o simplă promenadă: un sfert de secol a trebuit să lupte fără încetare împotriva aristocraţiei, a Bisericii şi a majorităţii populaţiei.

Pentru validarea eului său şi atingerea ţelului care i se înfăţişa înaintea ochilor, Sverre a mai întreprins însă un lucru fără precedent în istoria de până atunci: saga elaborată la solicitarea şi după instrucţiunile sale nu numai că a fixat în numeroase privinţe imaginea pe care o vor avea despre persoana şi realizările lui generaţiile viitoare, dar a şi exercitat o influenţă decisivă asupra istoriografiei moderne preocupate de tematica Evului Mediu norvegian. Cu toate acestea, *Saga lui Sverre* nu era animată exclusiv de „spiritul luptei partinice” – după o formulare a lui Halvdan Koht –, aşa cum era, de pildă, *Cuvântarea împotriva episcopilor,* redactată de asemenea în timpul vieţii lui Sverre şi în care sunt argumentate pretenţiile sale la tron. În orice caz, ea a devenit modelul aşa-numitelor „saga regale” (după alte izvoare, „istorii regale”), un gen literar care a început să se constituie din timpul vieţii lui Sverre şi a ajuns la apogeu după moartea sa cu *Heimskringla (Cercul lumii)* al lui Snorri Sturiuson.

Cu siguranţă că lui Sverre i-a fost mai uşor, din postura sa de *outsider,* să se perceapă ca individualitate şi să evolueze către o personalitate în multe privinţe fără

corespondent, o personalitate care, în ciuda pregnanţei ei, caută în mod ciudat să se camufleze mereu în umbra regelui Olaf cel Sfânt. Sverre *este par excellence* cazul extrem de individualizare a unei figuri istorice reale în monumentele vechii literaturi scandinave.

Precum se vede, o analiză a diferitelor tipuri de opere literare permite să se distingă în evoluţia lor mai multe etape succesive. Confiscarea individului de către comunitate şi subordonarea lui la ritual, caracteristice perioadei timpurii, fac loc unei mai accentuate reliefări şi delimitări a individului. Ne-am pripi însă dacă am desprinde de aici o evoluţie liniară a personalităţii. Mult mai probabil este că ne confruntăm cu un raport de tensiune dialectic – tensiunea dintre cele două elemente principale, legate în chip straniu între ele, imanente personalităţii scandinavilor şi vechilor germani: pe de o parte, elementul colectiv, de grup, definit de clan sau de familie, pe de altă parte, elementul individual. Respectarea congruentă a valorilor neamului şi ale familiei, „alor săi”, nu excludea nici manifestarea iniţiativei individuale, nici dezvoltarea unei pregnante conştiinţe de sine a individului. Se poate presupune chiar că etosul păgân precreştin a lăsat vechilor germani o mai mare libertate pentru descoperirea eului propriu decât doctrina Bisericii, care propovăduia modestia şi smerenia. Importanţa izvoarelor scandinave constă mai cu seamă în faptul că valorificarea lor ne dezvăluie un stadiu mai timpuriu al istoriei personalităţii decât cel înfăţişat de sursele Europei continentale.

L

Capitolul III

„Persoana” în căutarea personalităţii

Apartenenţa la o formă socială nu este o particularitate a fiinţei umane. Deosebirea radicală între o comunitate umană şi o turmă de vite, o haită de lupi sau un stol de păsări constă însă în faptul că omul trebuie să-şi însuşească anumite valori pentru a se socializa. Ca membru al comunităţii sale, el interiorizează sistemul de

„coordonate” culturale pe care aceasta i le propune. În funcţie de ele, în conştiinţa sa se formează o imagine despre lume, care-i va călăuzi apoi întreg comportamentul social.

Individul există în societate şi nu poate exista decât acolo. Individul Evului Mediu este inclus într-un microcosmos social – prin microgrupurile reprezentate de familie, rudenie, comunitatea rurală, comunitatea parohială, seniorie, corporaţia de negustori, breasla meşteşugărească, vasalitatea, confreria monahală, sectele religioase, fraternitatea orăşenească etc. Fiecare microgrup dispune de anumite valori; acestea pot fi specifice uneori unui anumit microcosmos social, alteori mai multora laolaltă; ele pot fi însă, de asemenea, comune întregii societăţi. Individul aderă la o cultură şi se adaptează asumându-şi valorile ei. Prin asimilarea lor, individul dobândeşte personalitate.

Creştinismul subliniază importanţa instituţionalizării individului. *Christianitas* (creştinătatea) nu înseamnă doar credinţă, ci şi comunitate socială; înseamnă şi o lume alcătuită după voinţa Creatorului şi în concordanţă cu învăţătura Mântuitorului. Între *homo naturalis* sau *homo carnis* (omul „natural” sau „carnal”) şi omul transfigurat prin săvârşirea botezului în *homo christianus* se cască o prăpastie, peste care se aruncă o punte prin acest „act iniţiatic”. Botezul nu este altceva decât transformarea profundă a naturii celei mai lăuntrice a individului, integrarea „omului natural” în comunitatea credincioşilor, iar prin aceasta i se oferă posibilitatea salvării, a mântuirii. Comunitatea creştină este cea care îi furnizează individului codul cultural, el îşi asimilează principiile şi normele ei, pentru ca, în final, să devină personalitate. *Baptismate homo constituitur în ecclesia Christipersona…* („Prin botez, omul este recunoscut ca persoană în Biserica lui Christos…”), stă scris într-un text datând din anul 12341.

Din punct de vedere antropologic, Evul Mediu a preluat de la Antichitate o moştenire deloc uşoară. În Antichitatea greco-romană nici măcar nu exista conceptul

de „personalitate”. Grecescul *prosopon* şi latinescul *persona* desemnau masca folosită în teatru. O astfel de mască nu numai că nu reprezintă niciun fel de personalitate, ea întruchipează mai curând polul diametral opus al conceptului. Evoluţia termenului *persona* în decursul mai multor secole constituie o mărturie elocventă pentru eforturile depuse de cultura europeană până când locuitorii acestui continent i-au putut da acel conţinut care să exprime natura personalităţii umane. *Persona* sub care îşi ascundeau chipul uman actorii din teatrul antic exclude prezumţia existenţei unei personalităţi, la fel ca în cazul abstract al persoanei juridice, al indiciului capacităţii juridice, denumită în dreptul roman prin acelaşi cuvânt. Imaginarul antic vedea *in persona,* înainte de toate, rolul social pe care societatea îl atribuia diferiţilor ei membri. Conceptul exprimat prin acest termen era redus la sfera teatrului şi a jurisdicţiei şi nu avea nimic de-a face cu domeniul psihologiei2.

La fel stau lucrurile şi în ceea ce priveşte conceptul de *charakter,* foarte apropiat ca semnificaţie *de persona.* La rândul său, acesta avea legătură cu psihicul doar în măsura în care putea lăsa o amprentă pe sau în el – asemenea unui sigiliu sau unei ştampile care îşi lasă urma pe un material –, căci cuvântul *charakter* însemna în greceşte „întipărire”, „semn distinctiv”, „marcaj făcut cu fierul roşu”, „literă”. Caracteristică pentru toate aceste noţiuni este natura lor statică; ele atribuie unui om sau unui grup de oameni locul pe care trebuie să îl ocupe în cadrul sistemului. Identitatea personalităţii este decisă din exterior, este predestinată de instituţii, de raporturi şi relaţii obiective, ei îi lipseşte subiectivitatea, unitatea experienţelor trăite şi asimilate individual.

În Antichitate nu exista, în mod evident, conştiinţa personalităţii; omul nu era conştient de sine sub acest aspect. Prin urmare, nu-şi percepea nici zeii săi păgâni ca personalităţi; şi-i imagina, ce-i drept, ca forţe personificate, dar nu ca indivizi. El era supus unei puteri superioare fără chip, sorţii, căreia nu i se putea opune.

Nici trupul armonios, bine proporţionat al frumoaselor statui antice nu era individualizat, iar sufletul nu exprima unicitatea omului, a recipientului ce cuprinde acest principiu divin.

Conţinutul lăuntric, sufletesc al omului nu constituia în Antichitatea greacă obiectul unei căutări asidue şi nu era nici obiect de cercetare3. Situaţia a devenit însă ceva mai complexă în Roma antică: se pot recunoaşte deja la câţiva autori, de pildă Seneca şi Marcus Aurelius, primele semne ale unei aplecări către sine. Dar adevărata deschidere spre introspecţia psihologică a fost realizată abia de Sfântul Augustin, care a rămas de altfel o excepţie absolută a vremii sale.

În persoana lui Augustin (354 – 430 d.Hr.), creştinismul a făcut un mare pas înainte pe calea asimilării „spaţiului interior" al individului şi a aprofundării conceptului de personalitate. Eul uman a fost înţeles într-un chip nou – ca unitate a unei substanţe conştiente şi volitive, a unei personalităţi călăuzite de raţiune şi sentiment. În vreme ce în Antichitate individul îşi aţintea privirile ca vrăjit către soartă, Augustin explica: *Ego – non fatum, non fortuna, non diabolus* („Eu – nu soarta, nu norocul şi nici diavolul") 4. Centrul lumii este *ego-ul,* care stă înaintea feţei Creatorului. Augustin a perceput şi şi-a trăit propria experienţă existenţială, ce l-a purtat de la rătăcirile încărcate de păcat ale tinereţii până la descoperirea Dumnezeului adevărat, ca pe o chestiune extrem de dramatică. Cunoaşterea de sine înseamnă cunoaşterea lui Dumnezeu, ea este drumul către El. Chiar înaintea lui Augustin şi a *Confesiunilor* sale, apăruseră *Confesiunile* Sfântului Ciprian (secolul al IV-lea) sau *Despre trinitate* a Sfântului Hilarius, însă abia *Confesiunile* Sfântului din Hippona au întemeiat în cultură un nou model pentru autoexprimarea personalităţii.

Aceste *Confesiuni* le erau cunoscute, măcar din auzite sau fragmentar, multor autori ai Evului Mediu care se străduiau să le urmeze pe cât posibil exemplul5. Dar respectivii autori puteau cel mult să imite opera din punct

de vedere literar; ei nu erau însă în măsură să repete încercarea de analiză profundă a vieţii interioare a omului, probată de Augustin din Hippona. După toate aparenţele, condiţia irepetabilă pentru ca o asemenea personalitate şi o astfel de biografie a sufletului ei să fi putut lua naştere se găseşte în specificul unic al situaţiei social-istorice şi psihologice, de transformări pline de consecinţe, care au separat noua epocă în ascensiune de Antichitatea în declin şi au străbătut cu siguranţă atât conştiinţa, cât şi simţirea lui Augustin. Unicitatea *Confesiunilor* rămâne însă de neînţeles câtă vreme nu se ia în consideraţie faptul că autorul nu s-a văzut pe sine doar ca individ, a cărui conştiinţă se minuna în faţa misterelor existenţei umane şi a manifestării acestor mistere în viaţa cotidiană; el s-a perceput ca martor şi participant la procesul istoric universal, ca om care asistă în acelaşi timp la apusul lumii vechi – cu al ei sistem rodat şi totodată uzat de valori şi relaţii sociale – şi la naşterea unei noi epoci.

Lumea se sfâşiase, iar ruptura trecea prin sufletul noului creştin, dacă ne este permis să folosim aici expresia unui poet care a trăit o mie de ani mai târziu. În această situaţie istorică unică, Augustin a pus bazele, aşa cum o arată soarta ulterioară a operelor sale, nu numai ale filosofiei istorice creştine, ci şi ale psihologiei personalităţii, în infinita ei complexitate şi pluralitate. Putem doar să ne minunăm de forţa spirituală cu care Augustin, în lucrarea sa *De civitate Dei (Cetatea lui Dumnezeu),* cuprinde universul sacru şi pe cel istoric şi pătrunde totodată în lumea sa interioară. Nu putem greşi prea mult presupunând că tocmai această perspectivă universală a lui Augustin asupra fiinţei umane – datorată experienţelor sale existenţiale – este cea care îi permite să scruteze adâncurile propriului suflet şi să-l surprindă nu în statica lui, ci în dinamica şi transformarea sa perpetuă. Simţul ascuţit pentru istoricitatea timpului merge la Augustin mână în mână cu experienţa profund personală a temporalităţii lui, conţinut subiectiv al sufletului omenesc.

Întregul Ev Mediu nu a putut oferi nimic pe măsura

operei acestui gânditor, din punctul de vedere al profunzimii psihologice, al capacităţii de pătrundere în sufletul uman. Faptul nu se datorează doar singularităţii traseului existenţial şi experienţelor sale de viaţă – crescut ca păgân, ajunge abia după rătăciri îndelungate, la o vârstă matură, la adevărurile creştinismului –, şi nici aparentei lipse de mari spirite în perioada de după el, căci Evul Mediu n-a fost cu nimic mai sărac în această privinţă decât alte epoci, ci în principal faptului că această vârstă a omenirii avea alte centre de interes şi o altă perspectivă asupra lucrurilor. Cu siguranţă că un rol important l-a jucat aici şi faptul că doctrinele şi maximele etico-religioase ale perioadei post-augustiniene n-au fost în măsură să ofere mediul favorabil pentru o exprimare de sine la fel de spontană.

Atragem atenţia în continuare asupra unei particularităţi structurale a *Confesiunilor,* de care trebuie ţinut cont atunci când se compară opera lui Augustin cu „confesiunile” sau „spovedaniile” şi „autobiografiile” Evului Mediu de mai târziu, ale căror autori se măsoară permanent cu eroii Antichităţii păgâne sau biblice, cu personaje din Evanghelii şi cu alte figuri proeminente din istorie şi literatură percepute ca modele. Această comparaţie este în fapt mai cuprinzătoare. Atunci când autorii Evului Mediu se raportează la aceste figuri, când se transpun în situaţia lor şi îşi asumă cuvintele şi isprăvile lor, fiecare dintre ei se descoperă pe sine ca individ: îşi formează propria personalitate prin relaţie cu caracterele cunoscute din textele autorităţilor. Nu este vorba aici de simpla imitaţie, ci de „autoidentificare prin asemănare”. Ne vom referi mai târziu la acest fenomen cu care ne vom confrunta adesea în cele ce urmează. În *Confesiuni,* el lipseşte însă cu desăvârşire: Augustin nu se raportează la textele sacre, el preia din ele în cel mai bun caz maxime generalizante, dar nu şi exemple concrete. El se examinează pe sine, propria persoană, pe care o judecă aşa cum se prezintă ea. Personalitatea sa se găseşte nemijlocit în faţa lui Dumnezeu şi se raportează exclusiv la

El. Lui îi închină spovedaniile sale de viaţă, iar pentru asta nu are nevoie de nicio altă figură, cu excepţia Creatorului.

Afirmaţia că Augustin se află într-un dialog direct cu Dumnezeu implică însă şi că nu numai el aspiră către Dumnezeu, nu numai el îl caută şi tânjeşte după El, ci şi Creatorul la rândul Lui îl iubeşte şi îl călăuzeşte spre mântuire, şi El are nevoie de răsfrângerea chipului Său. „Aspiram cu lăcomie la onoruri, câştig, la căsătorie, şi Tu râdeai. În acele pofte înduram cele mai amare greutăţi, iar Tu erai cu atât mai binevoitor, cu cât mai puţin mă lăsai să mă îndulcesc cu ceea ce nu erai Tu. Caută inima mea, Doamne, Care ai voit să-mi amintesc acest lucru şi să-ţi mărturisesc Ţie. Acum sufletul meu să se lipească de Tine, sufletul meu pe care l-ai scos din vâscul atât de puternic al morţii”. * (*Confesiuni,* VI.6) Relaţia intensă dintre individ şi Creatorul său, schimbul permanent şi intim dau naştere extraordinarei densităţi şi tensiuni psihologice a *Confesiunilor*.

Prin această operă, Augustin a creat un canon după care s-au orientat toate celelalte scrieri autobiografice ale Evului Mediu. Augustin îşi descrie cu lux de amănunte calea către momentul de graţie al iluminării, dar perioada vieţii sale de la convertirea la creştinism şi până la redactarea *Confesiunilor* – care acoperă mai bine de zece ani – pare să nu-i mai ofere experienţe într-atât de spectaculoase. Convertirea marchează punctul de cotitură şi de referinţă, apogeul destinului său; ea îşi croieşte drum treptat, pas cu pas, în toată evoluţia sa precedentă. Folosesc aceste cuvinte deoarece Augustin însuşi întrezăreşte în viaţa sa o continuitate internă cu dimensiunile temporalităţii şi semnificaţiei, o continuitate umplută de frământările inimii şi ale raţiunii. Viaţa sa a reprezentat o unică succesiune de crize prin care a trebuit să treacă sufletul său înainte de a ajunge să-l descopere pe Dumnezeu, iar el evocă fiecare pas în parte făcut pe drumul revelaţiei. În „autobiografiile” lui Guibert de Nogent, Abélard, Petrarca şi ale altor epigoni ai lui Augustin regăsim, ce-i drept, momente similare de criză

care le structurează vieţile, dar nici măcar aceşti bărbaţi nu reuşesc să ajungă la acel nivel de conştientizare a imaginii de ansamblu şi a evoluţiei existenţei lor pe care l-a atins Augustin; ca să nu mai pomenim de ceilalţi autori ai Evului Mediu – dar despre asta am vorbit deja.

La numai cincizeci de ani după Augustin, apostolul Irlandei, Sfântul Patrick, va scrie propriile *Confesiuni,* în care îşi prezintă istoria convertirii şi câteva date ale vieţii sale6. La Patrick nu vom

Fericitul Augustin, *Confessiones (Mărturisiri),* trad. de Nicolae Barbu, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1994 (n.t.).

găsi însă decât pe alocuri trimiteri vagi la evenimente ale vieţii sale spirituale, oricât de mult am căuta. Gândurile sale sunt închinate exclusiv lui Dumnezeu, astfel că, în vreme ce Augustin poartă cu Creatorul un dialog încărcat de tensiune, la Patrick nu se întâlneşte nimic similar. Aceasta nu înseamnă însă că e. l nu este interesat de propria persoană, după cum o demonstrează întrebarea adresată lui Dumnezeu: „Cine sunt eu, Doamne, şi care este chemarea mea? „– o întrebare care îi va frământa neîncetat în tot restul Evului Mediu pe toţi autorii, de îndată ce încearcă să se descopere pe sine. Nici Patrick nu-şi ascunde dorinţa ca „fraţii şi rubedeniile" sale să afle cine este el şi ce-l animă în faptele sale. Cu siguranţă nu este prea deplasat să presupunem că, sub formulele de umilinţă cu care se „prezintă" la începutul *Confesiunilor,* prin sublinierea insistentă a nepriceperii, neştiinţei, păcătoşeniei şi nevolniciei lui – care, de altfel, revin mereu la nenumăraţi alţi autori ecleziastici ai Evului Mediu –, se ascund intenţii şi sentimente opuse. Căci „nevrednicul rob", după cum se autocaracterizează Patrick, a fost totuşi considerat vrednic să fie alesul lui Dumnezeu şi şi-a îndeplinit cu cinste misiunea încredinţată lui, de a-i converti pe locuitorii Irlandei la dreapta credinţă. Fireşte, nu omite să menţioneze că nu merită prin nimic onoarea la care l-a ridicat Domnul şi că nu o pomeneşte din deşertăciune sau dorinţă de mărire. Totuşi, nu putem

constata la Patrick o analiză la fel de profundă a propriei personalităţi ca la Augustin.

Cum se prezentau însă preocupările referitoare la personalitate în filosofia Evului Mediu, mai precis în chintesenţa ei, în teologie? întrebarea este formulată inexact, căci teologii nu vorbesc de personalitate, ci întotdeauna numai de *persona.* Definiţiile ei au rămas pe tot parcursul Evului Mediu cu totul abstracte. *Persona est rationalis naturae individua substantia* („o persoană este o fiinţă indivizibilă înzestrată cu raţiune" sau „o substanţă individuală de natură raţională"), sună definiţia dată de Boethius7. Ea a corespuns cerinţelor teologilor vreme de mai multe secole, chiar dacă unii gânditori au contribuit cu precizări proprii la această definiţie şi au propus, în locul ei, formulări personale.

Indivizibilitatea, totalitatea aşa-numitei *persona* este evidenţiată şi de falsa etimologie a cuvântului larg răspândită odinioară: *per se una* („una în sine"). Interesul scolasticilor gravita totuşi în jurul unei chestiuni cu totul diferite – înzestrarea cu raţiune a omului –, astfel că Sfântul Toma din Aquíno defineşte: *Persona significat id quod est perfectissimum în toată natura, scilicet subsistens în raţionali natura* („Persoana semnifică tot ceea ce este mai desăvârşit în întreaga natură, şi anume ea constă în natura raţională") 8.

Să nu ne facem însă idei eronate despre obiectul reflecţiilor erudiţilor care au elaborat asemenea definiţii: prin ele, teologii îl vizează în principal sau chiar exclusiv pe Dumnezeu, *persona divina* („persoana divină"), întrucât gândurile lor sunt închinate doar Creatorului, nu se irosesc asupra creaturilor Sale. Schimbul de idei despre această persoană, despre întruchipările divinităţii, constituia un element inseparabil al dezbaterilor cu privire la tema *tres personae – una substantia* („trei forme – o singură fiinţă") şi la natura dublă, divină şi umană, a lui Christos9. În acest context, concepţia antică referitoare la *persona* ca mască folosită în teatru sau ca funcţiune juridică a cedat locul unei abordări şi interpretări cu totul noi, care, deşi s-au

îndepărtat de om prin concentrarea asupra lui Dumnezeu, l-au inclus totodată şi pe acesta în sfera reflecţiilor lor, dat fiind că Dumnezeu şi omul s-au unit în persoana lui Christos. Când teologii se împotriveau reducerii omului exclusiv la natură, ei aveau în vedere părticica lui de „scânteie divină” – omul se găseşte la hotarul dintre natural şi supranatural, iar persoana lui Dumnezeu determină persoana individuală a omului10.

Această concepţie a prevalat nu numai în perioada de început a Evului Mediu sau în secolele al XII-lea şi al XIII-lea, ci şi la sfârşitul lui. De pildă, în reflecţiile sale din secolul al XV-lea, Nicolaus din Cusa (Cusanus) mai raportează încă *persona* concret la Christos, în timp ce pentru *individuum* ajunge la formularea cât se poate de abstractă: „Ceea ce a devenit este întotdeauna unic şi irepetabil ca orice individ”. Personalitatea umană atrage atenţia lui Cusanus doar în măsura în care ea reprezintă o întruchipare a lui Dumnezeu: „... fundamentul pentru existenţa umanităţii supreme este personalitatea divină...”; „Christos nu a murit, ca să fi murit şi personalitatea lui”, pe care gânditorul o desemnează drept „centrul în care rezidă umanitatea Fiului” 11. Metafizica medievală, orientată către absolut, nu este aşadar de prea mult folos istoricului în abordarea subiectului său de cercetare. Dacă însă ne detaşăm de autorii individuali şi examinăm statutul personalităţii în ansamblu, putem constata *că* persoana a fost înzestrată în creştinism cu un suflet propriu, că a dobândit un nucleu metafizic indestructibil şi un fundament moral. Omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu, iar întreaga lume a fost creată pentru om, care reprezintă încoronarea creaţiei. Omul împarte cu celelalte creaturi capacitatea de a exista, de a trăi şi de a simţi. Pe de altă parte însă, el este înzestrat, asemenea îngerilor, cu inteligenţă şi capacitate de raţiune. După cum se observă, accentul se pune pe natura inteligentă a omului, pe raţionalitatea sa. Scolasticii şi teologii au plasat, aşadar, în centrul reflecţiilor lor despre om acele calităţi umane preţuite în cel mai înalt grad de ei şi care reprezentau

esenţa propriu-zisă a îndeletnicirilor lor: aptitudinea pentru logică şi predilecţia spre gândirea raţională. Punctul central al analizei lor consacrate omului viza cu totul altceva: problema mântuirii omului, iar individualitatea le apărea în acest context mai curând ca o năpastă, ca o „boală a sufletului”.

Dar portretul unui filosof medieval – mai cu seamă dacă este un autoportret – nu este în măsură să ne dezvăluie concepţiile despre personalitate în Evul Mediu. Nici definiţia dată omului, în secolul al IX-lea, de către Notker Labeo, „buzatul”, nu se dovedeşte foarte utilă: *Homo est animal raţionale, mortale, risus capax* („Omul este un animal înzestrat cu raţiune, muritor şi capabil să râdă”). Acest monah se întreabă: *Quid est homo?* („Ce este omul?”) şi răspunde: *Risibile. Quid est risibile? Homo* („Ridicol. Ce este ridicol? Omul”) 12. Cum a ajuns însă Notker la insolita asociere a înzestrării raţionale cu natura muritoare şi ridicolul? Poate datorită faptului că doar râsul este în stare să arunce o punte între raţiune şi natura muritoare a omului şi să concilieze între ele aceste contrarii? Râsul în faţa spaimei, ca reacţie de apărare împotriva fricii de moarte, a faţetelor întunecate şi inexplicabile ale existenţei umane, servea ca intermediar între raţiune şi moarte.

Antropologia Evului Mediu nu a mers mai departe de definiţiile deja citate asupra omului şi a personalităţii. Repet, ideea predominantă în conştiinţa gânditorilor epocii era cea divină, iar asupra omului cădeau mereu doar raze reflectate.

Ne vom referi în continuare la termenul *persona* aşa cum apare în textele profane ale Evului Mediu. În ele îl regăsim adesea ca sinonim pentru *homo,* în înţelesul de „cineva, o anumită persoană”; el nu desemna o personalitate umană individuală, dar nici rolul din teatru. Cel mai adesea era atribuit deţinătorului unui anumit statut social. *Itrmenul persona* apare în mod regulat în conjuncţie cu termeni ce indică demnitatea, poziţia sau rangul înalt, cum ar fi, de pildă, *laicus magnae personae*

(„senior de mare vază”). Alain din Lille (ab Insulis) defineşte *persona* astfel: *Persona dicitur aliquis aliqua dignitate praeditus* („Persoană se numeşte cineva însărcinat cu o demnitate”). Un tratat apărut în Anglia la sfârşitul secolului al XIII-lea, în care sunt înşirate îndatoririle şi drepturile demnitarilor şi reprezentanţilor diferitelor grupuri sociale, se intitulează în consecinţă *Rectitudines singularum personarum (îndrumări pentru membrii fiecărei categorii).* După cum reiese din titlu, termenul *persona* se referă aici şi la oamenii din categorii sociale inferioare, inclusiv ţăranii neliberi.

Teologia epocii nu e singura care se preocupă prea puţin de aspectele antropologice. La o examinare mai profundă a istoriei limbilor occidentale, se poate observa de îndată cât de îndelungat şi de anevoios a fost procesul prin care s-au format şi s-au impus cuvintele a căror semnificaţie este legată de noţiunile „personalitate”, „individualitate” şi „caracter uman”; termenii din sfera psihologiei personalităţii sunt de o dată relativ recentă. Cuvinte conţinând morfemul determinativ *„seif-”* („auto-”) pentru desemnarea relaţiilor individului cu el însuşi, precum „auto-percepţie”, au apărut în număr mai mare abia odată cu perioada Reformei. Dezvoltarea întregului repertoriu terminologic privitor la atitudinea sau dispoziţia personalităţii şi la stările ei sufleteşti provine la rândul ei din aceeaşi perioadă. Sentimentele umane, considerate în Evul Mediu forţe autonome cu un statut special şi o existenţă independentă, de sine stătătoare – se presupunea că ele puteau abandona sau pune stăpânire pe sufletul individului după bunul lor plac –, au fost înţelese treptat ca atribute psihice inseparabile ale personalităţii. Termenii pentru personalitate, precum *personnalité, individu’* etc., sunt cunoscuţi încă din vremea Renaşterii, dar abia în perioada modernă ajung să fie răspândiţi şi folosiţi activ13. În spatele tuturor mutaţiilor semantice (insesizabile în practica cotidiană) şi al cuvintelor noi, precum*personnification, individuel, individualiser, individualisation, individualisme* etc, se ascund procesele

psihologice ale conştientizării de sine a personalităţii. Din mască, din larvă, s-a născut, cu mari cazne, fluturele „personalitate”.

Fireşte, evoluţia semantică a conceptului de *persona* nu reprezintă rezultatul evoluţiilor distincte ale lexicului, teologiei sau psihologiei. Toate aceste mutaţii lingvistice îşi au rădăcina în transformările survenite în structura grupurilor sociale şi în metamorfozele percepţiei asupra lumii, care şi-au pus amprenta pe oamenii aparţinând respectivelor grupuri.

Ne-am pripi însă dacă din cele prezentate am trage concluzia că Evul Mediu încă nu cunoscuse conceptul de „personalitate” şi că *persona* rămăsese un termen rezervat exclusiv lui Dumnezeu. După cum vom vedea, breşa necesară înţelegerii mai profunde a conceptului s-a produs încă din secolul al XIII-lea (vezi capitolul VI, despre „Parabola celor cinci talanţi”).

Capitolul IV

Viaţa şi moartea

„În mijlocul vieţii suntem împresuraţi de moarte...”

În studiul său, pe cât de riguros, pe atât de erudit, *L'homme devant la mort,* Philippe Aries ne înfăţişează „omul în faţa morţii”. Nu cred că se poate găsi o sintagmă mai pertinentă pentru condiţia de ansamblu a conştiinţei omului medieval. Deşi indivizii acelei epoci nu trăiau, luptau, se rugau, iubeau, urau, se bucurau şi plângeau altfel decât oamenii altor epoci, tot ce înfăptuiau sau simţeau ei – apăsaţi de griji ori înaripaţi de speranţe – se desfăşura pe fundalul implacabil al morţii. Moartea constituia un element inseparabil al existenţei lor. Lamentaţia *Ubi sunt... qui ante nos în mundofuere?* („Unde sunt cei care au fost înaintea noastră...?”), avertismentul *Memento mori!* („Aminteşte-ţi că vei muri!”) şi reprezentările aşa-numitului *dance macabre* („dansul morţii”) nu sunt simple ipostaze ale unui curent larg răspândit odinioară, aşa-zis „în vogă”, în literatură şi artă, ci teme care străbat într-un mod aparte, asemenea unor laitmotive, religia, filosofia, arta şi viaţa cotidiană a Evului

Mediu, precum şi, în mare măsură, gândirea şi comportamentul oamenilor epocii. Aceşti oameni se temeau de un singur lucru – de o moarte intempestivă care i-ar fi putut surprinde nepregătiţi, văduviţi de pavăza rugăciunii şi a altor fapte bune; ei se arătau literalmente mistuiţi de teama de o moarte ce nu le-ar mai fi lăsat timp de împărtăşanie, de căinţă şi de ispăşire. Într-adevăr, moartea îi însoţea în permanenţă, constituind primul şi ultimul lor gând. Predicatorii avertizau neobosit mulţimea să nu amâne spovedania şi penitenţa până în ultima clipă, căci numai căinţa şi penitenţa făcute la timp sunt pe placul lui Dumnezeu. De aceea dansul macabru de pe frescele bisericilor era atât de înspăimântător, căci protagoniştii, provenind din toate straturile şi clasele sociale, nu-l vedeau pe cel care îi conducea în horă, neştiind astfel când dansul avea să se sfârşească pentru ei.

Nu surprinde astfel că Aries vorbeşte de *mort apprivoisee* („moartea îmblânzită”) 1 cu privire la această atmosferă, deoarece moartea era anticipată şi aşteptată. Iată, de pildă, cum ţine să îşi întâmpine moartea un bun părinte şi cap de familie: înconjurat de ai săi – rudele apropiate şi moştenitorii cărora le împărtăşeşte ultima dorinţă –, le dobândeşte iertarea, iar apoi, împăcat cu familia şi plâns de ea, păşeşte fără teamă şi regrete în lumea de dincolo, căci şi-a încheiat socotelile cu viaţa de aici şi s-a îngrijit din timp de mântuirea sufletului său. După Aries, se pare că moartea decurgea pretutindeni în Evul Mediu – iar în mediul rural, chiar până în epoca modernă – similar scenei descrise mai sus. Mă tem însă că Aries a preluat mult prea literal aceste descrieri din datini şi literatură, din tradiţia orală şi cea scrisă. Concepţiile care stau la baza lor sunt totuşi interesante şi relevante în sine, dat fiind că ele aparţin unor oameni pe care nimic nu îi înspăimânta mai tare decât ideea că ar trebui să părăsească brusc această lume purtând asupra lor întreaga povară a păcatelor – aşadar, fără prea mare speranţă de mântuire.

Dându-i replica lui Aries, Arno Borst atrage atenţia

că oamenii Evului Mediu erau cuprinşi de o cumplită teamă de moarte, ce nu avea doar rădăcini psihice, fizice şi existenţiale, ci şi cauze religioase, explicabile prin nesiguranţa de care era copleşit fiecare muribund atunci când îşi calcula şansele de a putea scăpa de chinurile iadului2.

Dorinţa unei morţi onorabile şi demne avea şi un alt substrat: printr-o astfel de moarte, defunctul lăsa în urma sa o amintire frumoasă. *Praedicationes de mortuis* („Predici în amintirea morţilor") erau foarte apreciate în Evul Mediu. La săvârşirea din viaţă a unui papă, a unui înalt demnitar bisericesc, a unui domnitor sau a altei personalităţi sus-puse, în biserici se ţineau predici prin care era cinstită memoria defunctului şi în care faptele şi meritele lui erau prezentate cu lux de amănunte. Ele atingeau totodată şi alte teme: moartea şi preîntâmpinarea ei adecvată, purgatoriul, iadul şi paradisul, stilul de viaţă creştin şi posibilităţile pe care le au cei aflaţi în viaţă de a uşura soarta sufletelor defuncţilor. Se ridică astfel întrebarea: în ce măsură pot fi identificate în aceste predici trăsăturile personalităţii celor cărora le erau închinate? De bună seamă, genul predicii ca atare facilitează prin sine supoziţia că la zugrăvirea imaginii defunctului sunt invocate mai ales acele calităţi ale sale ce puteau servi drept model celorlalţi oameni. Asta e limpede de la bun început. Şi totuşi, aceste *Praedicationes de mortuis* nu alcătuiesc nici pe departe simple copii semănând leit între ele. David d'Avray a studiat corpusul predicilor apărute până în anul 1350 şi a putut constata că în ele apar mereu – în ciuda stilizării inevitabile – episoade din biografiile personalităţilor în cauză, ba chiar portretele lor complete, adesea fascinante3. Predicatorii erau însă călăuziţi de cu totul alte intenţii, astfel că trăsăturile individualizante ale discursului lor, care le pun într-o lumină onorabilă spiritul de observaţie şi atenţia faţă de individualitatea – nu numai faţă de poziţia socială – a personalităţii portretizate, se pierd în contextul predicii moralizatoare. Trăsăturile autentice ale personalităţii, atât

de preţioase pentru noi astăzi, aveau o importanţă cu totul secundară pentru predicatorii Evului Mediu; în orice caz, ele nu reprezentau un scop în sine, ci doar vehiculul pentru ilustrarea învăţăturilor morale propovăduite de predică. Importanţa principală şi-o adjudeca strădania de a reda elocvent exemplaritatea unei personalităţi, prin raportarea la modelele antice sau biblice. Repet, predicatorii se dovedeau întru totul capabili să surprindă atributele particulare, specificul „eroilor” lor, ba chiar să pună în lumină evoluţiile din înfăţişarea, din comportamentul şi din modul lor de viaţă, dar această capacitate sucomba fatalmente în faţa graniţelor impuse de legile interne ale genului respectiv de predică. Astfel, ca şi în celelalte genuri literare ale Evului Mediu, în descrierea unei personalităţi distincte din predicile funerare predomină evidenţierea generalului corespunzător categoriei ei profesionale şi sociale.

Concepţia medievală despre lume este dominată de doctrina celor două lumi. Conform ei, viaţa nu se sfârşeşte într-un nimic absolut, căci sufletul omului trece, după existenţa din lumea noastră, în lumea de dincolo. Acolo începe o nouă etapă a existenţei lui. Dar îşi abandonează el într-adevăr, o dată pentru totdeauna, toate bucuriile şi suferinţele sale lumeşti? S-au stins cu totul sentimentele care l-au animat în timpul vieţii? N-a observat mai curând Dante, în incursiunea sa pe tărâmul morţilor, că mulţi dintre cei dispăruţi sunt dominaţi, ca şi mai înainte, de patimile lor? Oamenii sunt aşadar în stare să simtă şi dincolo de mormânt iubirea şi ura… Descrierile patimilor ce freamătă şi după moarte nu reprezintă nici pe departe exclusiv rodul imaginaţiei artistice; tradiţia populară le cunoaşte la rândul ei: între doi vecini domnea permanent sfada şi gâlceava. Întâmplarea a făcut ca ambii să moară în acelaşi timp şi să fie îngropaţi unul lângă altul. Ce s-a întâmplat însă? S-a arătat că ei n-au încetat nici măcar în mormânt să se păruiască şi să-şi care pumni unul celuilalt. În numeroasele povestiri despre pribegia sufletului prin lumea de dincolo, compuse neîntrerupt pe toată durata

Evului Mediu, se întâlnesc aceleaşi motive; ideea interferenţei dint cele două lumi străbate ca un fir roşu întreaga cultură medievală. Putem afirma cu temei că ideea vieţii de după moarte oglindeşte concepţii adânc înrădăcinate despre viaţă, natura umană şi personalitatea ei.

Între cele două lumi există legături şi raporturi pe cât de trainice, pe atât de intense şi, în mod surprinzător, în ambele direcţii. Pe de o parte, cei rămaşi în viaţă folosesc toate mijloacele imaginabile pentru a îndulci chinurile decedaţilor şi a le scur şederea în purgatoriu: cu rugăciuni şi slujbe pentru morţi, legăminte şi ofrande aduse sfinţilor, cu milostenii pentru săraci cumpărarea de indulgenţe. Pe de altă parte, numeroşi mort vizitează lumea celor vii pentru a se îngriji de treburile lor; sunt fie invocaţi de cei rămaşi în viaţă, fie întreprind călătoria din proprie voinţă. De asemenea, se mai poate întâmpla ca unii oameni să moară temporar, vreme în care rătăcesc prin purgatorii şi infern, ajungând uneori chiar până la porţile paradisului, duţ care, într-un sfârşit, se întorc la viaţă şi povestesc ce au văzut ce le-a fost dat să trăiască pe lumea cealaltă. Aceste relatări s-au bucurat de o mare şi constantă popularitate printre oamenii Evulu

Mediu, căci ce putea fi mai important pentru ei decât să audă amănunte cu privire la soarta sufletului după moartea trupului. Exista chiar obiceiul ca prietenii să încheie o înţelegere, conform căreia cel care va muri primul urma să se întoarcă şi să-i comunice celui rămas în viaţă cum o duce pe lumea de dincolo.

Pe scurt, oamenii Evului Mediu nutreau convingerea că existenţa lor nu se încheia odată cu moartea. Prin urmare, omagierea unui om la moartea lui exclusiv prin prisma faptelor săvârşite în timpul vieţii era pentru ei pur şi simplu inimaginabilă – în contrast cu concepţia vechilor scandinavi din perioada precreştină, potrivit căreia morţilor le rămânea doar faima –, căci pe respectivul îl mai aştepta judecătorul suprem şi abia verdictul lui urma să decidă definitiv şi irevocabil dacă individul în cauză îşi

bifase existenţa pământească în rândul păcătoşilor sau al celor drepţi. Din această perspectivă, orice altceva se arăta fără importanţă, iar faptele pământeşti ale omului nu aveau nicio însemnătate în faţa veşniciei: abia la porţile ei urma să se arate cât de „însemnat” fusese sufletul lui.

Aries remarcă pe drept cuvânt că, în ordinea convingerilor religioase, bilanţul final al unei existenţe putea fi făcut abia în ziua Judecăţii de Apoi; până atunci rămânea deschis. Dar când urma să aibă loc Judecata de Apoi? Conform doctrinei creştine, reîntoarcerea lui Christos, însoţită de învierea morţilor şi de judecata seminţiei umane la „sfârşitul veacurilor”, avea să se întâmple într-un viitor impenetrabil oricărui muritor. Data ei îi era cunoscută numai lui Dumnezeu. Între momentul morţii unui om şi cel al judecăţii sale la sfârşitul lumii se întinde o prăpastie temporală de durată infinită. Astfel, viaţa individului se împarte în două segmente: existenţa pământească, pe de o parte, şi evaluarea ei finală, pe de altă parte, acestea fiind despărţite Printr-un fel de somn în care se cufundă decedaţii în aşteptarea revenirii Mântuitorului.

Toate aceste concepţii ne sunt cunoscute din teologie. Dar ce semnifică ele, dacă le privim din perspectiva autocunoaşterii personalităţii în Evul Mediu? După Aries, pentru aflarea unui răspuns trebuie să descindem în „tainiţele subterane” ale conştiinţei comunităţii, a societăţii. În opinia sa, până într-o anumită perioadă, culturii medievale îi este străină ideea unei personalităţi integrale ca atare. Abia odată cu moartea individul îşi descoperă propria individualitate; abia în acea clipă se petrece „descoperirea individului, în ceasul sau în perspectiva morţii se produce conştientizarea propriei identităţi, a destinului personal în viaţa de aici şi în cea de dincolo” 4.

Ideea lui Aries, care întrevede o corelaţie între concepţiile despre moarte, judecată şi procesul de autocunoaştere a personalităţii, este fără îndoială justă şi extrem de promiţătoare. Dar modul în care Aries încearcă

să o probeze pe baza materialului concret nu rezistă criticii. Prima eroare a lui Aries constă în faptul că ignoră straturi importante ale izvoarelor medievale, iar a doua în faptul că persistă în propria teorie a unui progres liniar, în ciuda ideilor sale novatoare.

Vom rezuma în continuare pe scurt opiniile lui Aries: el pleacă de la supoziţia că la începutul Evului Mediu încă nu se formase concepţia referitoare la Judecata de Apoi; în acea perioadă predomina mai degrabă credinţa că morţii aveau să doarmă somnul de veci până la întoarcerea lui Christos. Concepţia despre Judecata de Apoi apare abia în secolul al XII-lea sau al XIII-lea, când s-a încetăţenit obiceiul de a reproduce pe portalul de vest al catedralelor scene ale Judecăţii de Apoi. Reflecţiile despre judecata individuală a sufletului omului în clipa morţii provin din secolul al XV-lea, dat fiind că abia în această perioadă încep să apară gravuri în lemn şi stampe înfăţişând o asemenea judecată: lângă muribund se adună îngeri şi demoni, care-şi revendic reciproc sufletul individului. Către sfârşitul Evului Mediu insinuează, aşadar, în locul Judecăţii de Apoi vizând întreaga seminţie umană, concepţia unei judecăţi individuale a omului. Mutaţia – substituirea „eshatologiei majore” printr-o „eshatologie minoră” – se explică prin amploarea luată de individualism, prin „eliberarea personalităţii” din lanţurile psihice ale tradiţiei în psihologia societăţii. Cam atât despre Aries.

O analiză mai aprofundată a izvoarelor istorice sugerează în concluzii sensibil diferite. În primul rând, ideea Judecăţii Apoi este prezentă în creştinism de la bun început. Evangheliile vorbesc atât despre o judecată la „sfârşitul veacurilor”, dur întoarcerea lui Christos(*cf.* Matei, 24.3 şi urm.; 25.31 – 46; 26.29; 13.39 şi urm., 49 – 50; 19.28 etc), cât şi despre pedepsele ce-i aşteaptă pe păcătoşi, respectiv despre recompensele rezervate celor drepţi, de care individul urmează să aibă parte neîntârziat după moarte, după cum îi spune Iisus unuia dintre răufăcătorii crucificaţi odată cu El: „Adevărat grăiesc ţie, astăzi vei fi cu Mine în rai” (Luca, 23.43, *cf.* 9.27). Iar

săracul poposeşte imediat după moarte în sânul lui Avraam, în vreme ce bogatul ajunge în iad (Luca, 16.22 şi urm.). Faptul că Matei se referă la o judecată comună a omenirii după întoarcerea lui Christos, în vreme ce Luca vorbeşte despre o sentinţă cu privire la soarta fiecărui suflet imediat după moarte nu i-a contrariat câtuşi de puţin pe primii creştini, deoarece ei trăiau de bună seamă în aşteptarea întoarcerii iminente a lui Christos şi se credeau oricum în ajunul sfârşitului lumii.

Separarea concepţiilor despre eshatologia majoră şi cea minoră s-a produs abia mai târziu; în perioada de apogeu a Evului Mediu, cele două concepţii erau definitiv consacrate, pe măsură ce devenise limpede că sfârşitul lumii va avea loc într-un viitor mult mai îndepărtat decât se crezuse iniţial. Aries nu are dreptate când afirmă că Evul Mediu timpuriu nu cunoştea ideea Judecăţii de Apoi. Iconografia ne permite să-i reconstituim urmele până în secolul al IV-lea, iar în perioada carolingiană se găsesc deja dovezi incontestabile pentru reprezentări ale acesteia. Judecata de Apoi este o constantă fundamentală a conştiinţei creştine, încă de la începutul Evului Mediu5.

În al doilea rând, nu trebuie decât să recitim cu atenţie pasajele relevante din scrierile lui Grigorie cel Mare, Beda Venerabilis, Bonifaciu, precum şi ale altor autori ai secolelor VI-VIU şi ai următoarelor pentru a constata răspândirea în Europa, încă de la bun început, şi a concepţiilor despre o Judecată de Apoi individuală. De pildă: lângă patul de moarte al unui păcătos se adună îngeri 51 demoni ţinând în mână catastife cu meritele, respectiv cu Păcatele muribundului. După un proces desfăşurat după tipicul Vremii, sufletul defunctului este repartizat fără întârziere în compartimentul cuvenit lui de pe lumea de dincolo. Genul literar al *exemplelor* didactice (povestiri morale), ce cunoaşte o perioadă de maximă înflorire odată cu secolul al XIII-lea, ne furnizează în această privinţă un material deosebit de consistent şi interesant. Omul moare şi apare în aceeaşi clipă în faţa judecătorului suprem, al cărui verdict îi decide fie

damnarea în iad, fie mântuirea în rai. În lumea de dincolo, atât iadul, cât şi paradisul – în pofida opiniei contrare a lui Aries – îşi demonstrează din plin funcţia; nici vorbă nu poate fi de somn şi pace, după cum stau mărturie numeroasele viziuni şi relatările celor decedaţi temporar despre peregrinarea sufletului prin lumea de dincolo.

Aşa cum reiese din exemplele prezentate, nu există nici cel mai mic motiv care să ne facă să acceptăm evoluţia conceptelor referitoare la Judecata de Apoi şi la lumea de dincolo în lumina sugerată de Aries. Prin ipoteza liniarităţii – de la odihna veşnică a morţilor la Judecată, de la eshatologia colectivă la cea individuală, de la Judecata de la „sfârşitul veacurilor" la cea din clipa morţii –, acest cercetător încearcă să-şi fundamenteze propriile idei referitoare la „descoperirea" individualităţii umane şi la evoluţia ei ulterioară în cursul Evului Mediu. În realitate, se observă însă că ideile unei Judecăţi de Apoi colective, pe de o parte, şi ale unei Judecăţi de Apoi individuale, pe de altă parte, au apărut odată cu creştinismul şi au circulat de la bun început în paralel: nu eshatologia „majoră" şi cea „minoră" au marcat calea prin care credincioşii s-au apropiat de conştientizarea propriei lor identităţi.

În concepţiile despre moarte se articulează, deşi nu întotdeauna cu claritate, anumite atitudini referitoare la personalitate, care pot fi explicate prin „codul cultural". O dată acceptat această idee, ne vedem nevoiţi să recunoaştem: creştinismul s-a orientat de la bun început către personalitate, către o personalitate căreia îi revenea o responsabilitate personală pentru propriul ei comportament. Desigur, această atitudine se exprima în planii teologiei esoterice cu totul altfel decât în planul existenţei cotidiene, unde a suferit o fractură cu totul aparte.

Se pune însă întrebarea: cum coexistau în conştiinţa individului eshatologia „majoră" şi cea „minoră", cele două idei, ireconciliabile la prima vedere, despre Judecata de Apoi? Pe cât se pare, contradicţia evidentă dintre cele două concepţii ne frapează mai curând pe noi astăzi decât

pe credincioşii Evului Mediu.

Când intrau într-un lăcaş de cult, privirile lor erau copleşite de statuile înfăţişând Judecata de Apoi, de ornamentul de pe portalul de apus. E greu de spus însă în ce moment anume avea să se petreacă în viziunea lor evenimentul: într-un viitor imediat apropiat sau într-unul incert? într-o pildă din secolul al XIII-lea se relatează următoarele: un avocat zace pe patul de moarte înconjurat de colegii de breaslă, cărora le e dat să audă răspunsurile muribundului la întrebările Judecătorului Suprem. Din răspunsuri reiese cu claritate că el se găseşte chiar înaintea lui Christos şi are parte de propria lui Judecată de Apoi, unde încearcă să se apere de învinuirile care i se aduc. Dintr-odată strigă: *Appelate!* („Fac recurs!”), recurge aşadar la o stratagemă juridică pentru a câştiga timp şi a tergiversa sau opri procesul. Dar în cazul de faţă nu are sorţi de izbândă cu asemenea trucuri, astfel că îşi dă sufletul cu un ultim strigăt: „Ai întârziat prea mult cu recursul –sunt osândit pe vecie!”. Cei de faţă, jucând oarecum rolul martorilor în procesul Judecăţii de Apoi, sunt împietriţi de groază. Procesul divin are deci loc în clipa morţii individului.

O altă pildă: un cleric se săvârşise din viaţă. La scurtă vreme după aceea, i se arată prietenului său, conform înţelegerii anterioare dintre cei doi, şi-i spune că a fost adus la Judecata de Apoi chiar în ziua morţii lui şi a sosirii pe lumea cealaltă. Prietenul îl întreabă: „Doar eşti un om cu carte. N-ar fi trebuit să te aştepţi la asta?”. Şi care este reacţia vizitatorului de pe lumea cealaltă? El răspunde: „Ce puţin ajutor mi-a fost toată învăţătura mea”. Un răspuns frapant! Biserica propagă doctrina Judecăţii de Apoi la „sfârşitul veacurilor”, iar experienţa personală a unuia întors de pe lumea cealaltă afirmă contrariul. Cel mai interesant ni se pare însă faptul că autorul pildei nu adoptă o poziţie categorică faţă de această contradicţie; lui însuşi nu-i este limpede de care parte se găseşte adevărul, într-o dispută care lasă să se întrevadă Preţ de o clipă una dintre dihotomiile fundamentale ale conştiinţei religioase

din timpul Evului Mediu.

Concepţiile despre cele două judecăţi – judecata asupra sufletului individual (imediat după moarte) şi cea asupra întregii omeniri (după întoarcerea lui Christos) – interferează în una şi aceeaşi conştiinţă. După cum am văzut, existenţa completă, încheiată a individului este pur şi simplu de neconceput, conform doctrinei teologice oficiale, înaintea venirii Judecăţii de Apoi, iar personalitatea nu este nici sub aspect temporal, nici sub aspect substanţial ceva împlinit. Prin urmare, nici comportamentul ei nu poate primi o apreciere definitivă înaintea momentului respectiv. Mai mult, pronunţarea unei sentinţe nu revine oamenilor, ci constituie prerogativa exclusivă a Judecătorului Suprem. Dar, în acelaşi timp, în conştiinţa omului medieval pâlpâie şi o a doua idee: verdictul asupra personalităţii unui om coincide cu clipa morţii şi prin aceasta se încheie existenţa sa. Contradicţia este evidentă.

Conştiinţa religioasă nu se teme însă de asemenea contradicţii. Ea contopeşte în mod miraculos cele două eshatologii, astfel că din una se întrezăreşte cealaltă. O importanţă deosebită în contextul problemei personalităţii o are următorul aspect: omul este pus într-o situaţie în care propria sa istorie de viaţă se împleteşte cu procesul istoric universal pe care acest om îl trăieşte simbolic, ca istorie sacră. Prin intermediul Bisericii şi în liturghie el îşi descoperă integrarea personală în această istorie, căci fiecare făptură umană, fie ea oricât de neînsemnată sau nevrednică, ocupă un loc bine stabilit în cadrul ei. La intersecţia dintre istoria personală şi cea universală, fuziunea dintre eshatologia „minoră” şi cea „majoră” devine nu numai posibilă, ci de-a dreptul inevitabilă. Altminteri cum ar putea fi oare concepută simultaneitatea dintre profilarea personalităţii umane şi integrarea ei în fluxul timpului istoric?

Capitolul V

Autobiografia: spovedanie sau justificare?

În căutarea personalităţii umane, cercetătorul îşi

îndreaptă desigur atenţia şi asupra „autobiografiilor” izvorî te de sub pana autorilor ecleziastici. În opinia lui Misch, autobiografia a înregistrat o evoluţie alertă în Evul Mediu. Într-adevăr, din epocă ne provin o serie întreagă de lucrări ale căror autori menţionează într-un fel sau altul fapte din biografia lor personală, zugrăvesc mai amănunţit anumite episoade ale vieţii lor şi nu se feresc să-şi prezinte chiar trăirile sufleteşti; în unele cazuri se naşte impresia că intenţia lor de a-şi dezvălui universul lăuntric este chiar foarte conştientă şi hotărâtă.

Numai că autorii Evului Mediu nu sunt îndeobşte dispuşi – sau chiar capabili – să-şi înfăţişeze existenţa într-o manieră logică şi sistematică. În această privinţă, scrierile examinate de Misch se deosebesc fundamental de autobiografiile lumii moderne. Dacă dorim să extindem noţiunea de „autobiografie” şi asupra lucrărilor similare din acea perioadă, se impune să ţinem seama de restricţia că avem de-a face cu nişte autobiografii foarte specifice, ale căror autori urmăresc obiective speciale, dacă ar fi să judecăm după orientarea şi tonul operelor lor; toate acestea reclamă din partea noastră o atenţie intensă faţă de particularităţile respectivelor scrieri. Datorită prezenţei consistente a motivelor confesionale şi penitenţiale, Mihail Bahtin le numeşte „confesiuni justificative”. Evul Mediu, susţine Bahtin, nu cunoştea încă „valorile biografice”. O asemenea atitudine faţă de propria existenţă s-a constituit abia către sfârşitul Evului Mediu1.

Totuşi, particularităţile şi „precaritatea” confesiunilor şi biografiilor medievale nu le diminuează deloc importanţa ca preţioase mărturii ale personalităţii. Primele „experimente autobiografice” apar în Europa Occidentală, în secolele al X-lea şi al XI-lea2, dar ele nu depăşesc ipostaza excepţiilor; într-un număr ceva mai consistent le întâlnim abia în literatura secolelor al XII-lea şi al XIII-lea.

Perioada de apogeu a Evului Mediu suscită tot mai mult atenţia medieviştilor din două motive strâns legate între ele.

În primul rând, Europa Occidentală începe să iasă

din starea caracteristică societăţilor tradiţionale şi se orientează mai limpede şi mai decis decât în perioada anterioară către forţe evolutive care-i permit să joace un rol pregnant în istoria universală. Desigur, aceste forţe se prefigurează deja în epoca precedentă: în moştenirea Antichităţii şi în cea a creştinismului care îşi continuă evoluţia pe substratul barbar al lumii germanice. Factorul decisiv pentru transformarea istorică din secolele al XII-lea şi al XIII-lea se va dovedi sinteza celor două elemente.

În al doilea rând, în această perioadă sporeşte simţitor numărul izvoarelor de care dispune cercetarea, o situaţie care-şi are la rândul ei originea în transformările istorice. Conţinutul izvoarelor literare s-a modificat, dându-ne posibilitatea să înţelegem mai bine universul interior al omului. Dacă înainte el ne era ascuns, acum putem distinge în spatele clişeelor literare şi al gestului ritualic al religiei din Evul Mediu timpuriu o serie de fenomene care indică accentuarea introspecţiei individului şi ne îndreptăţesc supoziţia că individul dobândise în cadrul grupului o anumită autonomie, fie ea şi parţială.

Interesul cercetătorilor este mai cu seamă atras de importanţa crescută a spovedaniei odată cu începutul secolului al XIII-lea, datorată instituirii obligativităţii ei anuale de către cel de-al IV-lea conciliu de la Latefan, din anul 1215. Spovedania regulată, individuală şi confidenţială presupunea ca fiecare credincios să se supună unei analize de sine şi să-şi examineze comportamentul atât ca păcătos, cât şi ca bun creştin. În realitate, îndeplinirea practică a acestei îndatoriri se dovedea cel mai adesea departe de o autentică scrutare a conştiinţei credinciosului, astfel că s-a ajuns la o profanare a sacramentului spovedaniei şi penitenţei – pe de o parte, deoarece marea masă a credincioşilor nu era nici capabilă, nici dispusă să întreprindă o atare autoanaliză, pe de altă parte, pentru că numeroşi duhovnici nu erau ei înşişi în stare să le ofere asistenţă; rezultatul a fost că spovedania a degenerat într-o uzanţă pur formală. Cu toate acestea, a fost consacrat un principiu, iar impunerea lui marchează o

etapă importantă în evoluţia religiozităţii creştine.

Tendinţa aprofundării de sine a individului constituie produsul interacţiunii mai multor forţe de natură socială şi intelectuală. Perioada de apogeu a Evului Mediu este epoca unei cruciale transformări a relaţiilor şi raporturilor sociale, în direcţia afirmării unor structuri sociale mai complexe. Autorii ecleziastici se confruntă mai acut ca niciodată cu problema societăţii ca întreg şi cu subiectul interdependenţei componentelor ei individuale în cadrul întregului social. Pe plan fizic, profesional, dezvoltarea meşteşugurilor şi a comerţului solicită din partea indivizilor mai multă iniţiativă personală şi o planificare mai bine chibzuită a acţiunilor decât fusese necesar în agricultură. Deşi viaţa le oferă mai cu seamă în mediul urban posibilităţi mai numeroase şi mai propice de a se pune în valoare, ea îi confruntă totodată, pe fiecare în parte, cu exigenţe superioare. Pe plan psihic, spiritual şi intelectual, oamenilor li se cere să înţeleagă că, în locul lumii cu care erau obişnuiţi, al tradiţiilor consacrate, al datinilor consfinţite o dată pentru totdeauna şi al ritualurilor magice, începe să se instituie o lume în care acţiunile dictate de raţiune joacă un rol din ce în ce mai mare. Credinţa în miracole a supravieţuit, dar ea s-a asociat – cel puţin în conştiinţa celor instruiţi – cu concepţia unei legităţi a evoluţiei naturale. Un autor german, scriind în jurul anului 1100 sub pseudonimul Theophilus, făcea deja apel în tratatul său intitulat *De diversis atribus (Despre diferitele abilităţi),* după alte surse *Schedula diversarum atrium (Listă a diferitelor abilităţi),* un compendiu de diferite regulamente profesionale şi instrucţiuni pentru meşteşugari, în primul rând la raţiunea umană.

În cele ce urmează, vom ajunge să ne referim la celebre capete luminate din secolul al XII-lea, precum Abélard şi abatele Suger. Să menţionăm însă din capul locului o particularitate a stilului comun majorităţii autorilor: în operele lor vom căuta zadarnic, în descrierea diverselor evenimente şi întâmplări, date şi cifre exacte. Ei

se mulţumesc cu formulări generale, vagi, de genul „o mulţime", „câţiva", „odinioară", „după câteva luni" ş.a.m.d., înscriindu-se în linia tradiţională a tratamentului medieval rezervat numărului, ce se repercutează fie în absenţa cu desăvârşire a cifrelor în texte, fie în prezenţa lor ca valori cu totul ficţionale, fără nicio legătură cu realitatea. Importanţa acurateţei cifrice şi cronologice va spori însă treptat. În secolul al XIII-lea apar lucrări vizibil influenţate de categoria numărului şi a măsurii: Fra Salimbene din Parma – care va face, la rândul său, obiectul unei expuneri mai detaliate pe parcursul studiului nostru – manevrează deja, cu o dezinvoltură suverană, cifre şi date exacte; mai mult, în relatarea consacrată scufundării flotei pisane de către genovezi, el ţine să atragă atenţia că preferă să se abţină de la pomenirea unor cifre până nu-i parvin date mai credibile. Pe bună dreptate, se vorbeşte de apariţia unei „mentalităţi aritmetice" în această perioadă3.

Scrisul şi cititul constituiau, ca şi înainte, un privilegiu rezervat unei minorităţi restrânse, formate mai cu seamă din clerici. Totuşi, cultura scrisă începe să-şi pună o amprentă din ce în ce mai puternică, chiar şi asupra gândurilor acelora care nu ştiu să scrie şi să citească4. Noile necesităţi sociale, politice şi economice reclamă înfiinţarea de şcoli – nu numai pentru cler, ci şi pentru mireni. Într-o lume ce se întemeia încă pe viziunea religioasă, se produce gradat o reorientare a raportului dintre credinţă şi gândire: se nasc fundamentele scolasticii bazate pe logică, iar teologia adoptă metoda riguroasă a analizei conceptelor cu care operează. Oamenii percep şi organizează spaţiul într-un mod nou; prin extensie, se modifică totodată raportarea lor la dimensiunea temporală şi atitudinea faţă de timp. La cumpăna dintre secolele al XIII-lea şi al XIV-lea, pe clopotniţele bisericilor încep să apară primele orologii mecanice.

Factorul decisiv al tuturor mutaţiilor din viaţa spirituală poate fi considerat procesul de reconfigurare şi reorganizare din cadrul grupurilor sociale. Odată cu diversitatea acestora sporeşte şi numărul lor, dar aspectul

cel mai important se arată a fi următorul: membrii lor nu mai sunt înghiţiţi, „fagocitaţi” de grup, ci se;

Individualizează în interiorul graniţelor grupului de care aparţin, în plus, lor li se mai oferă acum şi posibilitatea alegerii între comunităţi „concurente”. În aceste condiţii, accentuarea conştiinţei individuale de sine se dovedeşte inevitabilă.

Dintre autorii secolului al XII-lea citaţi mereu printre „clasicii” explorării universului interior al individului şi ai descifrării secretelor făpturii sale spirituale se remarcă Pierre Abélard şi Guibert de Nogent. Marele filosof, „părintele scolasticii”, şi stareţul unei mănăstiri benedictine provinciale au devenit un fel de modele clasice pentru procesul „descoperirii individualităţii” în Evul Mediu. În ciuda diferenţelor care-i despart, pe cei doi îi uneşte faptul că ambii – fiecare în felul său – au resimţit nevoia, chiar obligaţia de a lăsa în urmă o descriere a propriei vieţi.

În ce măsură ne deschid însă operele lor calea către modalitatea în care autorii se percepeau ca personalităţi? Răspunsul nu e deloc simplu, deoarece în literatura medievală „paravanul retoricii” se interpune aproape întotdeauna implacabil între autor şi opera sa – chiar şi atunci când acesta îşi proclamă ritos disponibilitatea către spovedanie, sinceritatea şi intenţia de a-i permite cititorului accesul în universul său interior. Stilul autorului, ce ar trebui de fapt să-i dezvăluie gândurile şi sentimentele, se dovedeşte astfel în acelaşi timp o piedică de natură să sustragă privirilor noastre adevăratele sale intenţii şi caracterul lui: locurile comune, clişeele, citatele din „autorităţi”, expresiile stereotipe de smerenie şi căinţă, precum şi alte formule retorice concură la formarea unei nebulozităţi care ne refuză accesul la straturile profunde ale adevăratei lui personalităţi umane şi la motivaţiile sale5.

Un exemplu deosebit de elocvent ni-l furnizează opera lui Ratherius (cca. 890 – 974), episcop de Verona. Acest prelat erudit, care a avut parte de o existenţă

zbuciumată, a lăsat în urma sa roai multe scrieri cu caracter confesional şi penitenţial. Totuşi, analiza lor nu ne este de niciun folos în încercarea de a-i contura individualitatea, pur şi simplu cotropită de hăţişul formelor reto-rice. Fireşte, Ratherius reprezintă un caz extrem, dar unul din care se desprinde regula generală.

Pentru a-şi exprima sentimentele sau pentru a descrie o situaţie concretă de viaţă, trăită personal, el se refugiază la adăpostul asimilării propriei persoane cu personaje din trecutul lumii antice, al Vechiului Testament sau al istoriei creştine. Această asimilare nu exprimă o simplă comparaţie, ci un demers cu mult mai semnificativ şi mai esenţial: el îşi identifică propriul eu cu obiectul comparaţiei, dizolvându-se în figura respectivă. În strădania de a-şi reconstitui propriul caracter din „frânturile autorităţilor", „un subiect îşi aduce aminte de sine în altul" 6.

Guibert de Nogent

Guibert de Nogent (cca. 1053 – 1125) a lăsat în urma sa, printre multe altele, o operă intitulată *De vita sua, sive monodiae (Despre viaţa proprie sau Monodii)* (o monodie este un cântec pe o singură voce, solo sau amplificată de un ansamblu la unison). Mulţi savanţi văd în această operă o autobiografie, deci ea prezintă un interes deosebit şi pentru tematica noastră.

Să începem cu critica lui Guibert la adresa cultului relicvelor. Oamenii de ştiinţă care îl consideră pe Guibert întemeietorul cercetării moderne a izvoarelor ignoră adesea că acest autor dă glas în tratatul său *De pignoribus sanctorum (Despre relicvele sfinţilor) 7* unei atitudini foarte sceptice faţă de cultul relicvelor, în vreme ce, pe de altă parte, în *De vita sua* înşiră zeci de povestiri miraculoase, printre care şi unele în care este vorba de vindecări miraculoase datorate relicvelor, fără să manifeste nici cea în mică umbră de îndoială faţă de autenticitatea lor. Prin urmare, critica lui Guibert nu este îndreptată contra cultului sfinţilor şi relicvelor ca atare, ci contra abuzului practicării lui. Asemeni altor autori ai

Evului Mediu, Guibert era îngrijorat de amploan pe care o luase cultul relicvelor ce scăpase de sub control Bisericii. El nu avea absolut nimic de obiectat împotriva cultul în sine, după cum o dovedeşte relatarea din lucrarea *De vita sua* dedicată călătoriei întreprinse de nişte călugări francezi în Anglia. Aceşti călugări purtau cu sine relicve şi le demonstrau eficient în spectacole publice pentru a colecta fondurile necesare reconstrucţiei lăcaşurilor sfinte şi sanctuarelor din Laon, distruse de răzmeriţă iscată în oraş. Când călugării – care nu apucaseră spărăsească încă teritoriul Franţei – au expus într-o mănăstire dinte de lapte al lui Iisus, iar într-o alta, cordonul său ombilical şi prepuţul rămas după circumcizie, Guibert a protestat energic împotriva unor asemenea „relicve”, întrucât – făcând abstracţie de reacţiile sale foarte virulente în legătură cu autenticitatea lor – ele nu-şi meritau nici pe departe adoraţia, de vreme ce în copilărie Iisus încă nu putea fi considerat Christos, fiul lui Dumnezeu şi Mântuitorul.

Nu există însă nici cel mai mic motiv pentru a-l considera pe Guibert un „om nou, modern” sau un „raţionalist”, de anvergura unui Rabelais, Calvin sau Voltaire, aşa cum a făcut-o Abel Lefranc. Scepticismul lui Guibert este unul pur selectiv, iar el citează fără urmă de dezaprobare miracolele care sunt pe gustul lui şi de care nu se îndoieşte8. În mod interesant, acei savanţi care se opun pe bună dreptate ideii unei modernizări a concepţiilor lui Guibert şi care pledează pentru „reintegrarea” lui în contextul mentalităţii medievale comit aceeaşi eroare. John E. Benton ajunge, în urma respingerii interpretării lui Lefranc, la o explicaţie de inspiraţie freudiană a psihologiei lui Guibert, descoperind în ea un sentiment exagerat de culpabilitate, dublat de „teama de mutilare sexuală şi distrugere”, şi îşi susţine opiniile cu citate din „autobiografia” lui Guibert. Benton găseşte o corelaţie între „complexul psihic” şi critica lui Guibert la adresa exceselor sexuale ale nobilimii contemporane; în menţionarea în autobiografie a sancţiunilor cu care a fost

educat micul Guibert de către învăţătorul său, Benton vede simptome ale dezechilibrului psihic, iar faptul că Guibert îşi descrie visele este interpretat de Benton ca expresie a unor „tendinţe homosexuale”. El subliniază rolul decisiv al mamei şi al „concepţiilor ei sexuale puritane” în edificarea psihicului viitorului abate, care a trebuit să crească din cea mai fragedă copilărie fără tată – în treacăt fie spus, acesta suferise câţiva ani de-a rândul de impotenţă în relaţia cu soţia sa. Dacă la toate astea se mai adaugă şi „narcisismul” lui Guibert, ni se înfăţişează o „teamă iraţională de pedeapsă, moarte şi mutilare (autocastrare)” de toată frumuseţea. Pentru Benton, eroul scrierii *De vita sua* este „un om cu devieri psihice” 9.

Am insistat cu atâtea amănunte asupra evaluării psihologice, în fapt mai curând psihopatologice, a personalităţii lui Guibert de Nogent deoarece ea nu reprezintă un caz izolat, dimpotrivă, articulează un simptom destul de răspândit privind modul în care se înţelege să se facă aprecierea justă a unei personalităţi din Evul Mediu, punând-o pe calapodul epocii moderne. În vreme ce la cumpăna dintre secolul al XIX-lea şi secolul XX era o practică frecventă ca un filosof sau un scriitor al acelei epoci îndepărtate să fie măsurat în funcţie de criteriile ideologice ale perioadei moderne, precum scepticismul, raţionalismul sau ateismul, în epoca noastră s-a instaurat moda de a se căuta complexele sexuale în conştientul şi, mai ales, în subconştientul acestor indivizi. Se uită însă mereu că este inadmisibil ca un individ din secolul al XII-lea să fie trecut pe canapeaua psihanalistului pentru a i se penetra astfel straturile cele mai intime ale sufletului. Toate încercările de a interpreta textele medievale cu mijloace de natură freudiană sunt, de la bun început, sortite inevitabil eşecului din cauza diletantismului lor.

Guibert se referă, în tradiţia Sfântului Pavel (Romani, 7.22), la *interior homo* („omul lăuntric”) din făptura sa, care se opune propriei sale persoane păcătoase, aşa-numitei *persona ad saecu-lum idonea* („persoanei orientate

către lumea exterioară” – de fapt, „persoana aptă pentru lume”). Conştientizarea acestei opoziţii este sursa permanentului „disconfort psihic” resimţit nu numai de Guibert, ci descris şi de alţi autori ecleziastici ai secolelor al XI-lea şi al XII-lea. Multe din trăsăturile psihice considerate de Benton simptome ale anormalităţii psihice a lui Guibert trebuie mai curând interpretate drept caracteristici specifice situaţiei religios-culturale a epocii sale. Particularităţile aparente ale psihicului lui Guibert se încadrează astfel fără dificultăţi în imaginea generală a contradicţiilor şi conflictelor morale ce-şi au rădăcina în doctrina naturii păcătoase a omului, cât şi în teama de judecata lui Dumnezeu şi de pedeapsa inevitabilă.

Lucrarea *De vita sua* a lui Guibert de Nogent10 constă din trei cărţi; prima este într-adevăr consacrată descrierii vieţii sale, mai precis fazei de început, până la consacrarea sa ca abate al mănăstirii din Nogent. Guibert se adresează aici Creatorului, căruia relatează povestea anilor săi de tinereţe. Este un soi de confesiune existenţială. „Mărturisesc în faţa slavei Tale, Doamne, nenumăratele mele rătăciri”, sunt cuvintele cu care îşi începe lucrarea.

Dar o asemenea confesiune presupune introspecţia, astfel că Guibert continuă: „Cunoscându-mă pe mine însumi, m-am străduit să te cunosc şi, apropiindu-mă de Tine, nu mi-am pierdut conştiinţa propriei persoane”. Specia literară a confesiunii pretinde din partea autorului respectarea anumitor reguli referitoare la prezentarea propriei persoane: în centrul tuturor expunerilor se găseşte mărturisirea păcatelor sale şi căinţa pentru ele; prin urmare, şi Guibert zăboveşte îndelung asupra gândurilor şi acţiunilor sale necurate, pe care le descrie amănunţit. Într-un alt loc, revine la motivul care l-a împins să scrie această carte şi subliniază că nu este vorba nici de mândrie, nici de deşertăciune, ci de dorinţa de a pune în practică o căinţă activă: prin istorisirea acelor *fortunae et infortunia* („izbânzi şi eşecuri”) ale sale, vrea să fie de folos celorlalţi oameni.

Dar referinţa la obiectivele moralizatoare urmărite de Guibert constituie mai curând un tribut adus tradiţiei literare. Prin intermediul prezentării detaliate a copilăriei şi tinereţii, Guibert încearcă în mod cât se poate de evident să-şi elucideze mental acest capitol dificil al vieţii şi să pună ordine în haosul trăirilor sale corespunzătoare perioadei respective.

Descrierea unei copilării, aşa cum o întreprinde Guibert, constituie însă un fenomen unic pentru acea vreme: el este fiul unui cavaler care a murit în captivitate pe când Guibert era încă la o vârstă foarte fragedă, astfel că nu şi-a cunoscut niciodată tatăl. În mod curios, autorul nu consideră necesar să menţioneze în prezentarea copilăriei sale – care ocupă de altfel un spaţiu mult mai mare decât înfăţişarea celorlalte etape din viaţa sa – data şi locul naşterii sale sau numele tatălui (numele tatălui va fi pomenit mult mai târziu, în contextul relatării unei viziuni a mamei sale care comunica cu spiritul soţului decedat, adresându-i-se cu numele de Ev cu?) rardus, lucru interzis de altfel, deoarece locuitorii lumii de dincolo nu au parte de niciun nume). Şi mai surprinzător este însă faptul că el nu aminteşte nici măcar numele mamei, deşi fusese profund ataşat de ea şi revine neîncetat în gândurile sale la figura maternă. Celelalte rude ale sale rămân de asemenea anonime. Trebuie să considerăm acest lucru drept atitudinea recomandată unui călugăr care, la despărţirea de lume, şi-a secţionat interior toate legăturile familiale? Fratele lui slujeşte în aceeaşi mănăstire, dar numele lui nu se regăseşte nicăieri – de altfel, în lucrare nu transpare niciun indiciu referitor la relaţia dintre cei doi; tot ceea ce ne este dat să aflăm se rezumă la cuvintele lui Guibert, conform cărora fratele său îşi merită pedeapsa primită după moarte.

Circumstanţele naşterii sale i-au prefigurat destinul ca prelat şi autor ecleziastic. Mariajul părinţilor săi n-a avut parte vreme de şapte ani de copii, deoarece o rudă răuvoitoare a mamei a săvârşit un *maleficium* („vrajă rea”) care a împiedicat perechea conjugală de la

consumarea căsătoriei, astfel că mama a rămas virgină. Când perspectiva de a rămâne fără moştenitori a devenit mult prea îngrijorătoare pentru rudele tatălui lui Guibert, ele au pretins desfacerea căsătoriei şi călugărirea lui, în scopul de a-şi însuşi posesiunile sale. Abia atunci s-a reuşit dezlegarea vrăjii, şi micul Guibert s-a ivit pe lume. Părinţii săi au făcut legământ să-l închine pe băiat lui Dumnezeu, astfel că el nu a participat nici măcar la jocurile rezervate îndeobşte unei mlădiţe cavalereşti; nu s-a dedicat practicilor cavalereşti, ci studiilor. Mama, care a exercitat cea mai puternică influenţă în evoluţia sa, i-a găsit un învăţător, altminteri nu foarte instruit. Învăţătorul i-a impus tânărului o disciplină de fier, iar pentru că îl iubea pe băiat, l-a pedepsit adesea cu o asprime exagerată. Cu toate acestea, a cultivat în el dragostea pentru ştiinţă, iar Guibert mărturiseşte că ar fi rămas credincios acestei iubiri chiar şi sub ameninţarea cu moartea.

El se învinovăţeşte că râvna sa pentru învăţătură nu a avut iniţial mobiluri onorabile, fiind animată de vanitate. O plăcere deosebită îi provoca elaborarea de mici lucrări în care îl „imit pe Ovidiu” şi „folosea expresii nepotrivite şi lipsite de ruşine”, motiv pentru care dascălul său a fost admonestat într-o viziune onirică. De altfel, îşi continuă Guibert autoînvinovăţirea, nu frica de Dumnezeu, nici ruşinea şi nici măcar această viziune nu i-au redat dreapta judecată şi nu l-au lecuit de scrierea unor astfel de cântece – se prea poate ca ele să fi fost imitaţii ale cântecelor goliardice. Dar în cele din urmă, după tipicul hagiografiei, se ajunge la convertirea păcătosului, iar el revine pe calea virtuţii şi a adevărului. De acum înainte, tânărul se consacră unor îndeletniciri mult mai demne şi mai serioase: scrie comentarii la Sfânta Scriptură şi studiază operele lui Grigorie cel Mare şi ale altor autori venerabili din trecut, pe care le interpretează „alegoric, moral şi anagogic”. Activităţile sale vrednice de laudă sunt sprijinite şi încurajate de către Anselm din Laon, abatele mănăstirii Bec şi viitorul arhiepiscop de Canterbury, iar Guibert nu scapă prilejul să dea de înţeles cititorului că

numeroasele vizite primite de la faimosul teolog se datorau în primul rând contactului lor intelectual.

Revenind cu gândul la mama sa[11], Guibert notează că, deşi ea nu ştia să scrie sau să citească, era foarte evlavioasă. Mai mult decât orice se temea de pierzania sufletului, astfel că se spovedea neîncetat şi făcea penitenţă plină de devoţiune pentru păcate a căror gravitate numai Dumnezeu o ştia. Această frică i-a inoculat-o cât se poate de limpede şi fiului ei: ea este cauza – şi nu prezumtivele complexe freudiene – numeroaselor coşmaruri înţesate de diavoli şi demoni care-l bântuiau cu regularitate.

Viziunile ce joacă un rol proeminent în viaţa sufletească a oamenilor din acea epocă reprezintă, prin urmare, o componentă inseparabilă în descrierile vieţii lor, fie că este vorba de vieţile sfinţilor sau de confesiunile autobiografice ale mirenilor. Această formă literară constituia un instrument tradiţional pentru prezentarea universului interior al individului, în ea se exprimă încercările sale de descoperire a sinelui. Experienţele sufleteşti ale monahilor Evului Mediu, menţionate într-o serie de biografii, sunt aproape identice între ele, fie că aparţin penei lui Raoul Glaber, lui Othlo din St. Emmeran sau lui Guibert de Nogent. Viziunile marchează îndeobşte momente esenţiale din existenţa unui individ, constituind tot atâtea repere pe drumul convertirii sale. Autobiografia lui Guibert abundă în relatarea unor asemenea episoade, ce se întind pe nici mai mult, nici mai puţin de o jumătate de secol; o parte dintre ele provin chiar din viaţa lui, celelalte se referă la mama sa ori la alţi oameni[12]. Viziunile dezvăluiau tainele lumii de dincolo şi din acest motiv exercitau o influenţă covârşitoare asupra existenţei şi personalităţii individului, în ele se reflectau anxietăţile şi stările lui depresive cele mai diverse, impulsurile şi dorinţele reprimate, pe care nu îndrăznea să şi le mărturisească în chip deschis. Decodarea viziunilor, de al căror sens ascuns vizionarul însuşi nu era adesea câtuşi de puţin conştient, se dovedeşte o întreprindere deloc uşoară.

Succesul lui Guibert pe tărâmul ştiinţei i-a atras invidia şi antipatia confraţilor, eclipsaţi de departe nu numai de volumul cunoştinţelor sale, ci şi de setea lui de cunoaştere. El s-a văzut confruntat cu ostilitatea călugărilor (mergând până la agresiune fizică), precum şi a demonilor, dar şi-a găsit de fiecare dată scăparea sub protecţia Sfintei Fecioare. Meritele şi erudiţia lui îi aduc, la o vârstă cuprinsă între 40 şi 50 de ani, numirea în fruntea mănăstirii din Nogent, în apropiere de Laon, o mănăstire nu foarte importantă, dat fiind că fusese înfiinţată de puţină vreme. Cu acest eveniment se încheie practic autobiografia lui Guibert, căci în a doua carte a lucrării *De vita sua* autorul se ocupă de toate lucrurile posibile, mai puţin de propria persoană. Cartea zugrăveşte în amănunt mănăstirea ce-i fusese dată spre îndrumare, dar nu conţine absolut nicio referire la călugării din subordine.

În ea găsim însă numeroase povestiri miraculoase despre forţele răului care se amestecă neîncetat în viaţa oamenilor, nedându-se în lături de la a tulbura până şi liniştea călugărilor. Când demonii pun stăpânire pe oameni, par să îi prefere pe cei graşi şi bogaţi, deoarece întrezăresc în ei făgăduinţa unei hrane considerabile. Unii demoni se mulţumesc să le joace oamenilor o simplă festă; există însă alţii mult mai malefici, care aduc mari necazuri bieţilor muritori.

Foarte curând iese la iveală şi antisemitismul lui Guibert: el menţionează un evreu care, sub paravanul medicinei, se îndeletnicea în fapt cu *maleficia* („magia neagră”) – Evreul i-a facilitat întâlnirea cu diavolul unui călugăr doritor de a deprinde arta magiei. Drept răsplată, diavolul a solicitat ca monahul să-şi renege credinţa în Iisus Christos; mai mult, a pretins din partea lui o ofrandă constând în sperma acestuia, „cel mai de preţ bun al trupului”. Guibert nu se rezumă doar să reia diversele anecdote despre perfidia şi aplecarea către intrigă a evreilor, el se referă cu nedisimulată simpatie şi la pogromuri: cu prilejul participării la o cruciadă, la Rouen s-a strâns o mare mulţime de oameni. Foarte curând,

printre cei adunaţi acolo s-a iscat un murmur: „Vrem să ne ducem în ţări îndepărtate ca să luptăm împotriva duşmanilor lui Dumnezeu. Dar chiar aici, sub nasul nostru, îşi duc traiul o mulţime de evrei, cei mai neîmpăcaţi vrăjmaşi ai Domnului!”, şi cu aceste vorbe mulţimea a dat năvală asupra evreilor. Femei, bărbaţi, copii, bătrâni au căzut cu toţii pradă furiei necruţătoare a mulţimii. Au scăpat cu viaţă doar cei care s-au dezis de credinţa strămoşească, „descotorosindu-se de firea lor păcătoasă”.

Autorului nostru – a cărui fervoare naţionalistă nu poate fi pusă la îndoială în lumina următorului citat: „Francezii sunt un popor nobil, inteligent, războinic, generos şi elegant” – îi displac însă nu numai evreii. Nici faţă de germani nu nutreşte o simpatie deosebită, fiind, în orice caz, încredinţat că ei nu fac nici pe departe faţă comparaţiei cu francezii. Guibert se arată indignat de cuvintele unui arhidiacon din Mainz, care i-ar fi desemnat depreciativ pe francezi cu apelativul *Francones* (prin urmare, franci de origine germană). Dar el nu se jenează câtuşi de puţin să-i adăpostească pe demonii uneia dintre povestirile sale diabolice printre *Scoţi* (scoţieni). În Europa Occidentală există o singură religie creştină, dar mai multe naţiuni, iar afirmarea conştiinţei proprii îmbracă forma laudei exagerate de sine în detrimentul vecinilor.

Guibert este în general foarte reţinut, ca să nu spunem zgârcit cu aprecierile favorabile la adresa personajelor prezentate: în descrierea indivizilor cunoscuţi de-a lungul vieţii predomină culorile întunecate. Deşi, pe de o parte, lumea mundană exercită asupra lui o mare putere de atracţie, pe de altă parte, ea reprezintă pentru el un pericol. Polaritatea dintre atracţie şi respingere poate fi sesizată în toate volumele scrierii *De vita sua.*

Pe Guibert îl caracterizează o pronunţată conştiinţă a temporalităţii. Viaţa nu se epuizează în imediat, timpul aduce cu sine schimbări. Odinioară, scrie el, nobilii erau generoşi şi ospitalieri, iar moravurile lor erau mai aspre. Chiar în vremea tinereţii sale, femeile aveau purtări pline de modestie şi bună-cuviinţă, pe când acum s-a instaurat

debandada moravurilor: o doamnă fără amant se simte nefericită. Veşmintele extravagante sunt acum la ordinea zilei, iar morala a decăzut jalnic, în special în rândul claselor Privilegiate. Plângerile pentru deriva moralei şi suspinele după

„Vremurile bune de odinioară” sunt locuri comune în literatura ecleziastică şi monahală a epocii. Totuşi, Guibert vede în dinamica epocii nu doar involuţie, ci şi progres: el recunoaşte de pildă că, la vremea când îşi scrie lucrarea *De vita sua,* gradul general de cultură avansase cu mult.

Relevant se arată şi un alt aspect. În vreme ce în *Gesta Dei per Francos (înfăptuirile lui Dumnezeu prin francezi)* Guibert se referă la cruciadă ca la un eveniment de o însemnătate fără egal, în *De vita sua* o trece cu totul sub tăcere, omiţând de asemenea orice posibile legături dintre acest eveniment şi propria viaţă. Nu se poate exclude însă probabilitatea ca autorul să fi participat în persoană la conciliul de la Clermont din anul 1095, cu ocazia căruia papa Urban al II-lea lansase chemarea la cruciadă. Totuşi, respectivul episod nu se regăseşte deloc în autobiografia sa.

Repet, cartea a doua a „autobiografiei” nu mai conţine în fapt niciun element autobiografic. Asemenea contemporanului său mai tânăr Suger, abatele mănăstirii Saint-Dénis, a cărui personalitate pare să se dizolve într-o anumită măsură în angajamentul faţă de abaţie, Guibert uită la rândul său să se mai refere la propria persoană. Descrierea mănăstirii Nogent, reliefarea rolului ei istoric, enumerarea ctitorilor de terenuri şi autorilor de danii, zugrăvirea vechilor cripte de familie conservate în incinta mănăstirii şi mai ales relatările celor mai diferite miracole şi viziuni pun cu totul în umbră persoana propriu-zisă a lui Guibert. Toate acestea ne prezintă un tip de conştiinţă foarte specific, diferit de cel al omului epocii moderne: individul absorbit de mediul său. „Optica narativă” a autorului este în aşa fel structurată încât propria lui figură, destul de vizibilă la început, se estompează tot mai mult pe măsură ce timpul naraţiunii se apropie de timpul redactării

propriu-zise a lucrării, pierzându-se spre final aproape complet în ceaţă.

În al treilea volum al operei, figura lui Guibert părăseşte definitiv spectrul narativ. Personajele principale sunt oraşul Laon, episcopii responsabili de guvernarea improprie (chiar dezastruoasă) a obştii şi conflictul sângeros care a luat naştere între ei şi locuitorii oraşului. Partea vinovată de conflict e identificată Guibert – în ciuda antipatiei lui nedisimulate faţă de comi proclamată de orăşeni, *communio autem novum ac pessimum nomen* („comună – o denumire nouă şi pe deasupra rău prevestitoare") – în clerul local depravat, arivişti provenind din aristocraţia laică, nesuferiţi Domnului. Guibert zugrăveşte un tablou neobişnuit de însufleţit şi dinamic al revoltei din anul 1112 care a culminat cu asasinarea episcopului Gaudry, a familiei şi anturajului său, precum şi cu incendierea palatului episcopal şi a catedralei, în haosul care a urmat, Laon a fost mai întâi jefuit de ţărani, iar apoi de nobili. Soarta oraşului fusese prevestită de tot soiul de viziuni şi semne fatidice, cum ar fi, de pildă, naşterea unui băiat cu două capete. De altfel, singura dată considerată demnă de a fi pomenită pe parcursul scrierii sale se referă la declanşarea revoltei orăşenilor din Laon.

Nu avem însă cum să nu îi recunoaştem lui Guibert o anumită calitate: spiritul său de observaţie, care transpare din descrierea numeroaselor scene la care a fost martor ocular. Dar chiar şi în cazurile în care se sprijină pe afirmaţiile altor martori sau pe zvonuri, el face dovada unei neobişnuite măiestrii în caracterizarea participanţilor la evenimentele dramatice, deşi, mă văd nevoit să repet, caracterizarea este îndeobşte depreciativă. Prin faţa cititorului se perindă un şir pestriţ alcătuit din tot soiul de nemernici proveniţi din rândurile oamenilor simpli, dar şi din rândurile aristocraţiei şi ale înaltului cler. Deosebit de amănunţit îi prezintă pe ereticii din secta maniheenilor, cărora le atribuie cele mai odioase acte profanatoare. (Asemenea acuzaţii abundă în scrierile autorilor ecleziastici ai epocii, ele marchează o regulă respectată cu

stricteţe şi reiterează învinuirile de comploturi duşmănoase, de orgii şi pruncucideri ritualice ale nou-născuţilor, a căror cenuşă era folosită ca ingredient pentru fabricarea pâinii consumate ca ostie de eretici etc.) Ereticii au fost „doar” întemniţaţi de autorităţile ecleziastice, însă poporul, indignat de permi-sivitatea clerului, a luat cu asalt închisoarea, i-a scos pe eretici afară şi i-a ars pe rug. „Astfel, de teama răspândirii acestei molime, Poporul lui Dumnezeu şi-a înfăptuit cu mânie propria judecată”, remarcă Guibert cu satisfacţie. Pe lângă alte descrieri ale unor judecăţi divine similare, în volum se găsesc nenumărate istorii miraculoase, de a căror autenticitate Guibert nu se îndoieşte nicio clipă. Iată un exemplu de asemenea povestire redată de abatele nostru (se prea poate ca ea să-i ungă la inimă pe cercetătorii cu propensiuni psihanalitice, deşi mă tem că nu face decât să reflecte spiritul epocii): un tânăr adulterin dorea să întreprindă un pelerinaj în Galiţia, la altarul Sfântului Iacob din Santiago de Compostella. Pe drum s-a întâlnit cu diavolul, care i s-a înfăţişat ca apostolul Iacob şi i-a poruncit ca, în semn de adevărată căinţă şi dorinţă de mântuire, să-şi amputeze membrul cu care a păcătuit, iar apoi să-şi pună capăt zilelor. Adulterinul s-a conformat solicitării, iar după autocastrare s-a înjunghiat. El a fost însă salvat de nişte drumeţi în trecere care s-au rugat Domnului să îi redea viaţa tânărului. Ruga lor a fost îndeplinită, iar tânărul reînviat din morţi a povestit că sufletul său a compărut pe lumea cealaltă în faţa Domnului, a Fecioarei Maria şi a Sfântului Iacob. Cei trei s-au sfătuit asupra destinului său, iar apostolul a amintit intenţia păcătosului, care fusese bună, deşi izvorâse din vinovăţia păcatului (să remarcăm că Sfântul Iacob nu-l judecă pe păcătos după faptele sale sau, cel puţin, nu exclusiv după ele, ci şi după motivaţia lui, iar tocmai aceasta se dovedeşte decisivă; apostolul pare să fie familiarizat cu etica lui Abélard!). Dumnezeu a dat ascultare intervenţiei Sfintei Fecioare şi a hotărât să arate îndurare victimei perfidiei diavolului: bărbatului i s-a

permis să revină la viaţă, cu condiţia să se îndrepte şi să povestească altora cele petrecute. Guibert aflase povestirea de la un bătrân care îl văzuse cu propriii lui ochi pe cel întors dintre morţi şi mai ales dovada miracolului, urma de cuţit la beregată. Cât despre membrul amputat, el nu i-a mai fost returnat, în locul lui găsindu-se acum doar o gaură pentru micţiune. Credinţa lui Guibert în miracolele relatate este sinceră şi autentică. Mai mult, autorul arată ce păţesc cei care nu cred în miracole sau se îndoiesc de ele: un abate din „vremurile noastre” a vrut să se încredinţeze dacă într-adevăr capul separat de trup al Sfântului rege Edmund al Angliei (regele Edmund Martirul) a crescut la loc. Însoţit de un tovarăş, el a pătruns în mormântul Sfântului şi l-a înşfăcat pe defunct de cap, în vreme companionul său îl trăgea de picioare. Astfel le-a fost dat să convingă că trupul şi capul alcătuiau o unitate inseparabilă, da pedeapsa pentru necredinţa lor scelerată nu a întârziat să apară din acea clipă braţele lor au devenit neputincioase!

În oraşul natal al lui Guibert – al cărui nume nu îl divulgă – se păstra o mână a Sfântului Arnulphus (probabil Arnulf din Metz), asupra autenticităţii căreia apăruseră îndoieli. Aruncată în foc, relicva s-a dovedit invulnerabilă. La scurtă vreme după aceea, o rudă a lui Guibert s-a îmbolnăvit grav, iar trupul său a fost mângâiat de jos în sus cu mâna Sfântului. Durerea ceda treptat la atingerea mâinii, părăsindu-l cu totul atunci când mâna a ajuns în dreptul gâtului şi al umerilor.

Relatări similare de viziuni şi miracole împânzesc întreaga „autobiografie” a lui Guibert. S-ar putea naşte impresia că ele au distras atenţia autorului de la tema principală şi l-au abătut de la subiect, dar o asemenea impresie nu corespunde nici pe departe realităţii. Viziunile şi miracolele semnificau în ochii lui Guibert, ca, de altfel, şi în opinia contemporanilor săi, un aspect esenţial al realităţii, de aici şi preferinţa pentru ele; cum fără ele viaţa ar fi fost searbădă şi de neînţeles, acestea formează una dintre dimensiunile ei fundamentale. Cunoaşterea

respectivelor fenomene, dobândită fie pe calea observaţiei şi participării directe, fie din mărturiile altora, îl îmbogăţeşte pe om şi devine parte indisolubilă a experienţelor sale personale. Prin anecdotele sale despre viziuni, tămăduiri şi alte întâmplări miraculoase, Guibert nu numai că nu se abate de la dezvăluirea sinelui, ci, dimpotrivă, îşi descrie universul interior în modul cel mai intim posibil.

Cunoştinţele noastre despre biografia lui Guibert sunt fragmentare. Informaţii mai precise deţinem doar despre perioada tinereţii sale; el „uită” din ce în ce mai mult să ne ofere date despre etapele de mai târziu ale propriei existenţe, astfel încât ne întrebăm dacă nu cumva exagerează cu smerenia atunci când afişează o asemenea rezervă. Răspunsul este cu siguranţă negativ, deoarece motivul marginalizării propriei persoane are drept explicaţie faptul că el nu vede în ea principalul obiectiv al naraţiunii sale. Individualitatea sa e sortită să ocupe o poziţie marginală, interesul autorului concentrându-se asupra unor aspecte cu mult mai tentante pentru el. O dată investit cu autoritate asupra unei mănăstiri, personalitatea sa încetează să se mai dezvolte şi să mai evolueze, dat fiind că ţelul vieţii sale a fost atins, iar în viaţa sa n-a mai rămas nimic demn de relatat.

Observatorul atent va descoperi totuşi o anumită legătură între diversele părţi ale scrierii lui Guibert. Legătura se realizează prin intermediul memoriei sale, al capacităţii de rememorare, o rememorare orientată însă după spovedanie. Dacă ne desprindem de modelul autobiografiei, edificat abia în epoca modernă, vom constata două lucruri: în primul rând, că între memorii şi autobiografie nu exista odinioară o linie de demarcaţie clară; în al doilea rând, că forma literară ce reuneşte amintirile lui Guibert despre evenimentele în care fusese implicat şi descrierea (fragmentară) a vieţii sale exterioare şi interioare nu poate fi alta decât spovedania, confesiunea. Primul cuvânt din *Monodiae* este, în consecinţă, *confiteor* („mărturisesc [păcatele]”), iar unul

dintre cuvintele de încheiere, *confessio* („spovedanie, confesiune”). Se poate conchide pe bună dreptate că biografia lui nu putea depăşi graniţele trasate de climatul religios al epocii sale13.

Abélard

Pierre Abélard (1079 – 1142) este un contemporan mai tânăr al lui Guibert de Nogent. Despre el ştim că a elaborat în scrierile sale filosofice idei neobişnuite pentru climatul spiritual al Evului Mediu; pe lângă aceasta, a pus într-o lumină nouă o serie întreagă de probleme teologice. În efortul său de a armoniza credinţa cu raţiunea, fără a jertfi suveranitatea gândirii, Abélard a opus tezei consacrate: „Cred pentru a înţelege” propria sa teză: „Înţeleg pentru a crede”. Credinţa nu se traduce pentru el prin supunere oarbă – o obedienţă care anihilează raţiunea – în faţa imperativelor doctrinale; în ceea ce-l priveşte, ea nu constă din suma actelor sacrale care nu se adresează sufletului şi minţii omului – credinţa este substanţa universului său lăuntric.

Etica lui Abélard se întemeiază pe un principiu inedit odinioară: binele sau răul comportamentului unui individ uman, păcătoşenia sau lipsa lui de păcat nu sunt determinate de acţiunile sale şi consecinţele lor, ci exclusiv de motivul interior care le-a declanşat. Aspiraţia de interiorizare a credinţei şi de depăşire a raporturilor preponderent ritualice cu problematica mântuirii, manifestă în epocă, va primi o argumentare filosofică în etica lui Abélard.

Principiul amintit înseamnă o ruptură radicală cu tradiţia epocilor precedente, în care omul era judecat în primul rând după faptele sale, fără să se ţină seama de intenţiile sau de starea lui psihică. Aprecierea se concentra exclusiv asupra acţiunii obiective, ignorând personalitatea subiectivă cu psihicul ei caracteristic. O expresie pregnantă a atitudinii tradiţionale o constituiau ordaliile, aşa-numitele „judecăţi ale lui Dumnezeu”: vinovăţia sau nevinovăţia unui individ erau probate în urma unor proceduri ce reuneau elemente profane cu elemente

sacrale. Intervenţia divină, care se manifesta într-o acţiune concretă – tortura cu fierul încins, proba cu apă sau duelul procesual –, tranşa chestiunea în litigiu. Rezultatul probei nu avea nimic de-a face cu personalitatea şi psihicul părţilor implicate. „Judecata lui Dumnezeu" plasa eul participanţilor într-un incontestabil plan secund, punând accentul pe relaţiile dintre familii, neamuri şi alte comunităţi; ea avea menirea să restabilească pacea între litiganţi şi să împiedice declanşarea unei vendete sângeroase, interminabile şi pline de victime14.

Prin contrast, Abélard concepe „păcatul" ca adeziune conştientă la imoralitate, la rău. Cu alte cuvinte, în centrul consideraţiilor sale se situează manifestarea volitivă a individului. De opţiunea lui morală depinde angajarea acestuia fie pe calea păcatului, fie pe cea a virtuţii. Oamenilor care trăiesc fără cunoaşterea Evangheliei le lipseşte, prin urmare, şi cunoaşterea legii morale conţinute de ea, nefiind vinovaţi de respectiva circumstanţă. În viziunea lui Abélard, chiar şi cei care l-au condamnat şi crucificat pe Iisus sau i-au prigonit pe adepţii lui nu pot fi culpabilizaţi: membrii sinedriului, soldaţii romani sau funcţionarii imperiali au acţionat mânaţi de convingerea că sancţionează un răzvrătit insolent; conduita lor a fost dictată de alte valori decât cele creştine, iar finalitatea conştientă a acţiunilor lor nu urmărea în niciun caz violarea păcătoasă a legii divine, dat fiind că nici măcar nu o cunoşteau. Aşadar, ei au acţionat de bună-credinţă şi animaţi de cele mai sincere convingeri… Cu totul altfel se prezintă cazul lui Iuda: trădându-şi învăţătorul, el a fost pe deplin conştient de păcatul său, iar conştiinţa culpabilităţii s-a materializat în căinţă şi penitenţă, cu unica decizie imaginabilă – sinuciderea. După cum se observă, în interpretarea lui Abélard, păcatul este subiectivizat.

În mod corespunzător, spovedania, căinţa şi penitenţa nu trebuie să constituie în sistemul postulatelor morale un scop în sine, reflexe comportamentale limitate la simpla respectare a anumitor gesturi rituale, ci exclusiv expresia sinceră a răvăşirii interioare, produsă de

conştientizarea păcatelor săvârşite. Individul se confruntă cu perspectiva Judecăţii de Apoi, aceasta fiind de natură să exercite o influenţă profundă asupra conştiinţei sale. Mântuirea însă presupune disponibilitatea purificării lăuntrice de păcat, a „cooperării” conştiente cu Dumnezeu în vederea salvării sufletului. Exerciţiul formal al actelor care servesc doar în aparenţă la mântuire, atât timp cât ele nu pornesc din suflet, nu foloseşte la nimic.

Filosoful Abélard nu scapă din vedere individul nici atunci când se ocupă de personaje devenite de multă vreme simboluri. În *Planctus (Plângeri),* figurile Vechiului Testament nu apar în postura de predecesori ai lui Christos – prin contrast cu tradiţia medievală a exegezei biblice consacrate, care privea Vechiul Testament ca anticipare a Noului Testament –, ci ca indivizi reali aflaţi în situaţii tragice. De pildă, autorul a fost primul care a văzut în figura lui Samson din Vechiul Testament o fiinţă umană plină de dramatism.

Orientarea conceptuală a lui Abélard asupra personalităţii umane se reliefează mult mai pronunţat în opera sa decât în scrierile predecesorilor sau chiar ale contemporanilor săi. Termenul *persona* este utilizat cu multiple conotaţii: „Acest cuvânt *persona* este folosit cu trei sau patru sensuri”. În consecinţă, el aplică acest concept la trinitate (în textele teologice), la principii ecleziastici şi mireni (în texte de alt gen) sau chiar, deşi mai rar, la societatea umană şi la individ15, cu toate că e departe de o analiză a noţiunii de „individualitate” 16 în studiul închinat problemei universaliilor, după cum remarcă în mod just unii istorici ai filosofiei. În ciuda acestui deficit, M.-D. Chenu îşi începe studiul închinat tematicii generale a „trezirii conştiinţei în civilizaţia medievală” cu nimeni altul decât Abélard, în care identific unul dintre cele mai elocvente exemple ale perioadei dintre ani 1120 şi 1160, definită de sintagma *„L’homme se decouvre corn, «sujet»* „(„Omul se descoperă ca «subiect»”) 17. Abélard îşi începe scrierea *Introductio ad theologia m (Introducere în teologie)* cu o frază în care

apar sintagmele *ut arbitror* şi *existimo* („după cum apreciez", „consider"). Propriile experienţe, observaţii şi reflecţii constituie bazele noii cunoaşteri.

În ultimă instanţă, nu stau oare mărturie pentru o „descoperire a individualităţii" chiar personalitatea lui Abélard în sine, tendinţa sa neînfrânată pentru acţiuni ieşite din comun, propensiunea sa nestăvilită pentru manifestări comportamentale neconvenţionale, egocentrismul şi voinţa de autovalidare? Pentru a găsi un răspuns la această întrebare trebuie invocat „martorul principal": autobiografia sa. În opinia lui Gheorghi Fedotov, tocmai personalitatea şi conştiinţa de sine ale lui Abélard fac obiectul celui mai viu interes de ordin istoric, ele sunt chiar mai instructive şi mai concludente decât opera şi consideraţiile sale filosofice; Fedotov susţine că „istoricului nu-i este permis să ignore această erupţie plină de consecinţe a conştiinţei individuale de sine izvorâte din profunzimile abisale ale Evului Mediu" 18.

Cu *Historia calamitatum mearum (Istoria nenorocirilor mele) 19,* elaborată între anii 1132 şi 1136 şi al cărei titlu definitiv a fost fixat ulterior20, Abélard se adresează unui prieten anonim pe care doreşte să-l aline şi să-l îmbărbăteze cu descrierea propriilor vicisitudini şi impasuri existenţiale: „Astfel ca, prin comparaţie cu nenorocirile mele, propriile-ţi necazuri să-ţi pară neînsemnate sau simple fleacuri şi să le poţi îndura mai uşor". Se poate pune oare în mod serios la îndoială faptul că genul scrisorii deschise reprezintă în cazul de faţă altceva decât un tribut adus convenţiei, un artificiu literar ales pentru înfăţişarea momentelor vieţii sale? Dimpotrivă, putem mai curând presupune că scrierea a apărut tocmai din nevoia filosofului de a-şi deschide sufletul şi de a-şi înfăţişa frământările lăuntrice. Simptomatic ni se pare însă faptul că autorul se simte obligat să justifice elaborarea unei astfel de scrieri autobiografice, precum şi acela că ea se prezintă mai puţin la o autobiografie şi mai mult ca o spovedanie existenţială, întrucât faptele concrete de viaţă şi evenimentele relatate se subordonează într-o oarecare

măsură unui „ţel mai înalt”. În ce constă însă acest ţel?

La o lectură mai atentă a textului *Istoriei nenorocirilor mele,* observăm de îndată că autorul îl „uită” pe destinatarul invocat o singură dată la începutul lucrării şi pe care nu-l mai pomeneşte până în final, unde încheie cu fraza de la început. El mai adaugă câteva consideraţii de ordin general despre voinţa divină care l-a călăuzit până la bun sfârşit şi care face ca dreptatea să triumfe în cele din urmă. În rest, Abélard se arată cu totul absorbit de propria persoană şi de vicisitudinile îndurate de-a lungul vieţii.

Şi câte nu a trebuit să îndure: rivalitatea cu teologii şi filosofii pentru cucerirea inimilor şi minţilor studenţilor, confruntări cauzate de ideile sale originale, conflicte cu liderii influenţi ai Bisericii, încăierări cu monahii printre care fusese nevoit să trăiască pentru a se pune la adăpost de pericole reale şi imaginare; năruirea planurilor sale de viaţă atunci când, în floarea vârstei, a trebuit să plătească pentru relaţia sa ilegitimă cu Héloïse – un gen de coabitare extraconjugală – cu castrarea şi cu ruşinea ulterioară; condamnarea oficială în concilii a „rătăcirilor” sale teologice (la Soissons în anul 1121 şi la Sens în 1140), urmată de exilarea la mănăstire. Într-adevăr, nu puţine au fost încercările la care a fost supus; un alt om s-ar fi prăbuşit sub povara lor. Nu însă şi Abélard – în pofida lamentaţiilor sale, el rămâne credincios până la sfârşit vocaţiei sale intelectuale şi didactice.

Istoria nenorocirilor mele este în esenţă o descriere a conflictelor dintre un individ şi mediul său, în speţă instituţiile Bisericii din care el însuşi făcea parte. Ar fi impropriu să reducem registrul conflictului la un tablou în alb şi negru şi să vedem în el doar coliziunea unei individualităţi, emancipându-se de constrângerile normelor sociale unanim acceptate, cu mediul ei social devenit străin şi ostil. Abélard nu a intenţionat nicio clipă – de altfel, nici nu avea posibilitatea – să se separe de categoria sa, întrucât a acceptat rolul social care i-a fost atribuit. El era însă decis să-l joace altfel decât o făcuseră

predecesorii şi contemporanii săi. Este cât se poate de semnificativ că, pentru el, diferendele cu teologii şi autorităţile ecleziastice se desfăşoară sub semnul doctrinei tradiţionale, fiind încadrate în categoriile hagiografiei. Şirul neîntrerupt de conflicte n-a făcut decât să-i întărească convingerea asupra unicităţii eului şi destinului său, precum şi caracterul combativ sau fermitatea rezistenţei împotriva normelor consacrate.

Utilizarea frecventă a vocabularului militar în scrierile sale – de pildă, „arsenal” pentru „dialectică”, „armă” pentru „argument”, „bătălie, turnir” pentru „dispută” – se explică în mod sigur prin faptul că Abélard provine din clasa cavalerilor. De altfel, o amprentă asemănătoare a mentalităţii cavalereşti se mai poate constata în scrierile şi remarcile unui contemporan care reprezenta altminteri opusul flagrant al lui Abélard – Sfântul Bernard de Clairvaux21. Probabil că cea mai importantă sursă pentru metaforica militantă a lui Abélard o constituie totuşi firea sa belicoasă, combativitatea naturală cu care şi-a susţinut ideile şi şi-a apărat poziţia în viaţă.

Cui i se adresează însă Abélard cu descrierea nenumăratelor naufragii ale corăbiei vieţii sale? Nu putem ocoli presupunerea că el simte imboldul să-şi clarifice în primul rând lui însuşi existenţa sa cu toate meandrele ei, să-şi justifice faţă de sine traseul existenţial parcurs. Actul de fixare în scris a *Istoriei nenorocirilor mele* este un act de spovedanie şi justificare, de autoanaliză şi autovalidare. Primul interlocutor al lui Abélard este el însuşi. Totuşi, pe măsură ce avansează relatarea atât de zbuciumatei sale existenţe exterioare şi lăuntrice, transpare tot mai limpede efortul de a se justifica în ochii celorlalţi, eventual cu intenţia de a-şi pregăti întoarcerea la Paris, la activitatea de predare şi cercetare. Nu se poate ignora totuşi presupunerea că ochii spirituali ai autorului sunt aţintiţi asupra generaţiilor viitoare. Specialiştii au relevat că lucrarea urmează modelul hagiografiei, al vieţilor sfinţilor. Sublinierea pe care gânditorul o face cu orice prilej în

privinţa păcătoşeniei vieţii lui până în clipa revelaţiei şi a ispăşirii – care s-au succedat chinurilor fizice şi psihice, readucându-l pe „calea cea dreaptă” – nu reprezintă nimic altceva decât o pastişare a formelor şi motivelor hagiografice tradiţionale. Nu e greu să identificăm o serie de *Vieţi* care se poate să-i fi servit drept model lui Abélard, pentru a demonstra că structura ideatică a *Istoriei nenorocirilor mele* constă într-o reproducere de personaje consacrate de hagiografie.

Abélard se compară permanent cu figuri eminente şi impunătoare precum Sfântul Atanasie al Alexandriei (cca. 296 – 373 d.Hr.) sau Sfântul Ieronim (344 – 420 d.Hr.) 22. Amintirea părăsirii forţate a sihăstriei sale, Paraclet, îi prilejuieşte următoarea remarcă: „Dizgraţia francilor m-a alungat în Apus, aşa cum dizgraţia romanilor l-a izgonit pe Ieronim în Răsărit”. Călugării mănăstirii al cărei abate era vor să-l otrăvească pe Abélard „ca pe Sfântul Benedict”. Duşmanii îl persecută, „la fel cum ereticii l-au prigonit pe Sfântul Atanasie”. Înfăţişarea ca învinuit înaintea conciliului de la Sens (1140) îi evocă pe dată comparaţia cu Iisus înaintea sinedriului. Origene (cca. 185-cca 254 d.Hr.), care se castrase voluntar, îi oferă consolare lui Abélard pentru impotenţa sa umilitoare. Comparându-se cu autorităţile din trecutul îndepărtat, Abélard mânuieşte un important instrument de autocunoaştere la care omul medieval a recurs mereu. Fireşte, personalitatea lui este una autonomă şi individuală, dar chiar şi el şi-o „asamblează” din fragmentele unor figuri emblematice „arhetipale”. Afirmaţia e valabilă şi în cazul Héloïsei: ea se compară cu Cornelia, soţia lui Pompei, după înfrângerea suferită în faţa lui Cezar; eroina antică se oferise să-şi jertfească viaţa pentru a domoli mânia zeilor, iar Héloïse întreprinde un act similar, venind în întâmpinarea partenerului ei şi retrăgându-se de bunăvoie la mănăstire23.

Istoria nenorocirilor mele se diferenţiază de specia literară hagiografică prin forma de redactare la persoana întâi, precum şi prin faptul că autorul ei nu şi-a adunat

experienţele de viaţă izolat de restul lumii, ci chiar în inima tumultului mundan, caracteristică ce o apropie mai curând de modelul *Confesiunilor* Simţului Augustin. Dar în vreme ce Augustin îşi înfăţişează biografia lăuntrică şi ne face părtaşi la lupta cu sine însuşi şi îndoielile sale, iar *Confesiunile* sale abundă în observaţii despre sine şi repetate analize ale eului, Abélard nu se arată dispus (sau capabil?) de o atare introspecţie.

Ar fi fals să presupunem că „autobiografia" sau „spovedania" lui Abélard este pătrunsă de spiritul căinţei, penitenţei şi smereniei autentice, de spiritul acceptării pedepsei divine ca răsplată cuvenită pentru păcatele sale. Nici pe departe! Autorul ei se arată, ce-i drept, zguduit de povara păcatelor la care s-a dedat vreme îndelungată, dar înfrângerile şi penitenţa nu constituie decât stratul superficial al reflecţiilor sale. Cu toate că se învinuieşte de păcatul trufiei şi al poftelor trupeşti şi abjură *luxuria*

(„desfrânarea") – o cale de care oricum l-a despărţit, la propriu, cuţitul oamenilor canonicului Fulbert, unchiul iubitei sale –, Abélard e departe de a-şi renega mândria, mai mult, nu vede niciun motiv să o facă.

În societatea epocii lui Abélard domnea o convenţie generală, unanim şi tacit împărtăşită: afişarea smereniei şi modestiei, recunoaşterea şi căinţa pentru păcatele comise şi, câteodată, asumarea dezinvoltă a unui păcat minor, dar fictiv alcătuiau reţeta sigură pentru dobândirea mântuirii. Prin vorbe, Abélard nu pregetă să-şi aducă tributul acestei convenţii, dar chiar afirmaţia sa, conform căreia de la bun început nu ar fi simţit pentru Héloïse decât dorinţă carnală, şi nu iubire adevărată, e menită să trezească suspiciuni asupra sincerităţii sale. Nu ne confruntăm oare în cazul de faţă mai curând cu interpretarea retrospectivă a eunucului şi monahului, care recurge adesea în *Istoria nenorocirilor mele* la motive ovidiene, cu atât mai mult cu cât ele se împacă de minune cu imaginea tipică a atitudinii monahale depreciative faţă de iubire, ca pornire păcătoasă a cărnii? (Atât în aprecierea lui Abélard, cât şi în cea a Héloïsei, povestea lor de iubire nu a fost aureolată de

sublimul ce-i va fi conferit acestui sentiment puţin mai târziu de poezia trubadurilor provensali.) Prin intermediul ei găseşte ocazia să-şi fundamenteze – conştient sau nu – căinţa şi penitenţa. Exact aşa dorea să se portretizeze, smerit şi debusolat din pricina mândriei şi aroganţei sale. Totuşi, din spatele acestor locuri comune menite să-i camufleze personalitatea transpare cel de-al doilea strat al *Istoriei nenorocirilor mele.*

Într-adevăr, în carte se întâlnesc frecvent pasaje de genul „eram încredinţat că nu mai există pe lume un alt filosof în afară de mine...” sau „după ce-mi câştigasem o faimă disproporţionată vârstei mele...”. Dar sensul lor nu poate fi înţeles decât în cadrul contextului în care apar. Fraza care le precedă nemijlocit este: „Şi astfel [după victoria repurtată de tânărul Abélard într-o dispută cu magistrul Guillaume de Champeaux, nou sosit la colegiu] au început suferinţele mele, care durează până în ziua de azi. Cu cât se răspândea mai mult *faima* mea, cu atât mai puternică devenea *invidia* împotriva mea”. Sublinierea cuvintelor *gloria (dedecus)* şi *invidia* în originalul latin îmi aparţine, întrucât consider că ele reprezintă termeni-cheie pentru studiul nostru. În continuare, Abélard face o relatare a uneltirilor şi intrigilor lui Guillaume de Champeaux împotriva sa, tânărul şi talentatul învăţat care ameninţa să devină un pericol pentru autorităţile ecleziastice; Abélard numeşte fără echivoc motivul comportamentului magistrului: invidia. Mai departe notează: „Încă de la începutul carierei mele didactice, vestea iscusinţei mele în dialectică se răspândise atât de departe, încât nu numai renumele confraţilor, dar chiar şi cel al maestrului meu au început să pălească”. Cauzele invidiei oponenţilor sunt talentul şi unicitatea lui Abélard, iar el raportează fără reţineri la propria persoană citatul din Horaţiu: „Fulgerul scurtează piscurile munţilor” şi cuvintele lui Ovidiu: „Ce-i superior atrage invidia, fără apărare se deschid culmile în calea furtunii”.

Iată cum se prezintă contextul în care trebuie citite proclamaţiile de regret pentru orgoliul său. Mobilul

acţiunilor adversarilor săi e invidia faţă de renumele lui Abélard, dar autoritatea sa sporise în asemenea măsură încât faima i s-a răspândit cu repeziciune în întreaga ţară cu rezultatul că Abélard îşi face de îndată, oriunde pune piciorul, partizani şi inamici. Dacă ar fi să regrete ceva, atunci mai degrabă ar trebui să-şi regrete talentul, erudiţia şi elocinţa, căci tocmai aceste calităţi îi făuresc, pe de o parte, reputaţia, iar pe de altă parte, îi atrag inevitabil şi invidia celorlalţi. El îşi poate permite să vorbească despre „invidia” oponenţilor săi, pentru că nu cunoaşte invidia şi-i priveşte suveran de la înălţime pe contemporani.

Cu greu se poate găsi o pagină în *Istoria nenorocirilor mele* care să nu conţină aceste adevărate cuvinte-cheie. Din cauza lui Abélard, Guillaume de Champeaux resimte o invidie nemărginită şi o înverşunare cumplită, dar cu cât îşi prigoneşte mai aprig fostul discipol, cu atât mai luminoasă se înalţă gloria acestuia. Următoarea coliziune a lui Abélard s-a produs cu Anselm de Laon, a cărui reputaţie se întemeia, după spusele lui Abélard, mai puţin pe intelect şi spirit, cât pe o îndelungată activitate didactică; prelegerile lui Anselm, notează autorul, „sunt cât se poate de sărăcăcioase în conţinut şi duc lipsă de idei”, „când aprinde focul, îşi umple casa cu fum, nu cu lumină”, iar la chemarea nominală (de către Dumnezeu?) s-a dovedit a fi un

„Smochin blestemat de Domnul” (neroditor). Abélard nu-şi impune nici cea mai mică reţinere faţă de Anselm şi de alţi oponenţi, acoperindu-i de batjocură şi zeflemea; ironia reprezintă o trăsătură indisolubilă a caracterului său. „Unicornul recalcitrant” – cum îi plăcea să-şi spună – nu se putea stăpâni să-şi încolţească oponenţii cu săgeţi şi jocuri de cuvinte deloc inofensive sau nevinovate, nici chiar atunci când trebuia să se teamă de răzbunarea celor ofensaţi. Spiritul său oscila *a iocis ad seria* („de la glumă la gravitate”) 24.

Dispreţul nedisimulat pentru cuvântările şi conferinţele lui Anselm i-a atras ura acestuia, care a ajuns la paroxism în momentul când Abélard a demonstrat public

că este capabil să interpreteze spontan cele mai obscure pasaje biblice. Algoritmul cauzal se repetă încă o dată după un model identic: faimă – invidie – ură – persecuţie.

Avem acum posibilitatea să încadrăm aserţiunea referitoare la căinţă şi penitenţă („Bunăstarea aduce nerozilor infatuare şi aplecare către cele deşarte, dar traiul tihnit moleşeşte vigoarea spiritului şi aduce cu sine tentaţiile cărnii") în contextul adecvat privind reputaţia şi confortul material al tânărului filosof. Nu a durat însă mult până când i s-a prezentat nota de plată. „Lucram înrobit de *superbis* („trufie") şi *luxuria* („desfrâu") şi doar milostenia Domnului m-a tămăduit fără aportul meu de aceste boli": mai întâi de desfrâu (lipsindu-l de unealta păcatului), iar apoi de trufie (când „am fost smerit prin arderea cărţii de care eram cel mai mândru").

Din punct de vedere strict formal, firul narativ al lui Abélard se subsumează canonului hagiografic: criza traversată îl tămăduieşte de păcate şi se soldează cu renaşterea la o nouă viaţă, mai Puţin grevată de păcat. Este însă el într-adevăr „vindecat" şi imun la ispite? Aversiunea cu care le evocă în perioada elaborării «autobiografiei" sale este sinceră şi lipsită de echivoc? Nu putem trece cu vederea pasajul următor, care menţionează ce tânăr chipeş era odinioară şi cât de irezistibil îl făcea reputaţia lui în faţa sexului opus: „Nu aveam a mă teme de respingere din partea nici unei femei pe care o socoteam demnă de iubirea mea". Îşi aminteşte nu numai cu satisfacţie şi plăcere de bucuriile gustate împreună cu Héloïse; nu ascunde că descoperirea relaţiei dintre ei şi despărţirea silită de Héloïse i-au produs nu atât durere, cât mai ales furie cauzată de ruşinea izgonirii. La fel, castrarea cu care a fost sancţionat pentru reînnodarea relaţiei constituie pentru el în primul rând o sursă de ruşine şi de recunoaştere dureroasă a faptului că faima lui s-a spulberat: „Cum s-a răspândit în toată lumea vestea monstruoasei mele ruşini!... Cum mai pot scoate capul în lume?". Decizia de a se călugări nu se datorează „evlaviei, ci ruşinii şi dezolării".

În ceea ce priveşte conflictele lui Abélard cu autorităţile ecleziastice, el identifică din nou cauzele lor nu în conţinutul scrierilor sale teologice – „nimeni nu a putut să găsească în ele nici cele mai mărunte urme de erezie” –, ci în invidia produsă de popularitatea tot mai mare printre discipolii şi partizanii lui; numărul aderenţilor săi sporea direct proporţional cu golirea sălilor de curs ale oponenţilor. „Invidia”, „ura”, „resentimentele” revin aşadar printre motivaţiile adversarilor care, afirmă Abélard, au mărturisit deschis ei înşişi că „întreaga creaţie a lui Dumnezeu nu este în stare să-i infirme demonstraţiile sau argumentele”. Dacă ar fi să dăm crezare *Istoriei nenorocirilor mele,* aceste resentimente au constituit cauza exclusivă pentru care, la conciliul de la Soissons din anul 1121, tratatul lui Abélard despre trinitate a fost condamnat „fără nicio dezbatere” la incinerare publică imediată, autorul însuşi fiind nevoit să-l arunce în foc cu propria-i mână. Umilirea lui nu s-a oprit aici: a fost silit să recite Crezul „ca un băieţandru”, iar apoi a fost închis „ca un răufăcător” într-o mănăstire. Aşadar, conflictul dintre aripa conservatoare a Bisericii şi noile curente scolastice primeşte aici o explicaţie întemeiată exclusiv pe cauze personale.

În relatarea lui Abélard despre condamnarea de la Soissons, acest *litteraâus* al Evului Mediu recunoaşte de îndată un motiv din Noul Testament: la fel fusese judecat la vremea sa Iisus de cărturari şi farisei. E suficient să cităm drept mostră un singur pasaj din *Istoria nenorocirilor mele:* cei adunaţi la conciliu, „oameni de rând şi feţe bisericeşti au început să vorbească între ei: «El îşi înalţă glasul fără teamă în faţa tuturor şi nimeni nu-răspunde. Conciliul se va sfârşi în curând şi pare într-adevăr să fi fost convocat, după cum se zvonise, doar din pricina acestui om. Vor ajunge să recunoască judecătorii că ei se înşală mai mult decât el?». Astfel, spiritele adversarilor mei se încingeau tot mai mult cu fiecare zi”, Abélard concluzionând cu textul evanghelic: „Nişte locuitori din Ierusalim ziceau: «Nu este El acela pe care

caută ei să-L omoare? Şi totuşi, iată că vorbeşte pe faţă, şi ei nu-I zic nimic! Nu cumva, în adevăr, cei mai mari vor fi cunoscut că El este Christosul?»... Fariseii au auzit pe norod spunând în şoaptă aceste lucruri despre El. Atunci preoţii cei mai de seamă şi fariseii au trimis nişte aprozi să-L prindă” (Ioan, 7.25 – 26, 32).

Păcatul capital al lui Abélard este mândria. Considerând mândria un păcat, îl judecăm pe acest autor cu aceleaşi criterii după care se călăuzea omul secolului al XII-lea, adică îl „condamnăm” în baza unei legi acceptate de el însuşi. Din *Istoria nenorocirilor mele* reiese însă cât se poate de limpede cât de ineficace a fost răfuiala cu filosoful Abélard şi cât de jalnic a eşuat ea în încercarea de a-l „vindeca” de pronunţata sa conştiinţă de sine. Autorul îşi încheie prezentarea acestui episod al existenţei sale, pe cât de hotărâtor, pe atât de tragic, cu cuvintele: „Am fost cu mult mai afectat de faptul că mi-au mânjit cu noroi bunul renume decât că mi-au mutilat trupul; la vremea aceea purtam şi eu partea mea de vină, acum sunt însă pur şi simplu copleşit de samavolnicia fără margini – pentru care nu port altă vină decât intenţiile mele curate şi dragostea pentru credinţă –, încât nu văd altă cale decât să o aştern pe hârtie”. Textul scoate în mod repetat în evidenţă contrastul dintre talentul *(ingenium)* lui Abélard şi rutina (*usus)* celorlalţi.

Abélard reuşeşte să se elibereze la scurtă vreme şi să revină la activitatea didactică. Şi, din nou, ea devine sursa mândriei şi reputaţiei sale, dar şi ţinta invidiei concurenţilor mai puţin înzestraţi. „Toată lumea caută să-i fie în preajmă, iar noi nu numai că ara pierdut prigonindu-l, dar i-am sporit şi faima” – astfel consemnează condeiul lui reacţia adversarilor. Gânditorul recunoaşte ca\ la auzul zvonurilor despre convocarea conciliilor, se simţea de fiecare dată cuprins de teama că ar putea avea legătură cu el şi că-l aşteaptă o nouă condamnare. Sentimentul persecuţiei s-a accentuat într-atât încât Abélard a luat în calcul posibilitatea de a cere „azil creştinesc printre duşmanii lui Christos”. S-a mulţumit în schimb cu un

locşor tihnit în Bretagne, „într-un colţ barbar de lume”, locuit, după spusele sale, de un „popor sălbatic şi de neîmblânzit”. Călugării mănăstirii al cărei abate devenise nu aveau altă preocupare decât să îi amărască viaţa cu gâlcevile lor, ba chiar au încercat să îl otrăvească. Tentativa nu s-a soldat însă cu moartea lui Abélard, ci cu cea a unui călugăr care din neştiinţă s-a înfruptat din bucatele otrăvite destinate abatelui.

După cum notează el însuşi, Abélard s-a perindat dintr-o mănăstire în alta, nerezistând niciodată prea multă vreme într-un loc. Dar şi această autoidentificare cu eroul unei *Vita* pare mai curând rezultatul respectării convenţiilor literare decât reflectarea biografiei sale reale. Totuşi, după încheierea lucrului la *Istoria nenorocirilor mele,* autorul nu avea practic niciun adăpost şi nu avea niciun loc unde să se poată reculege şi să îşi găsească refugiul faţă de duşmanii dinăuntrul şi din afara zidurilor mănăstirii, în răspunsul la o scrisoare primită de la Héloïse după lectura autobiografiei sale, el îşi exprimă dorinţa ca ea şi suratele ei să se roage pentru sufletul lui după ce îşi va fi dat obştescul sfârşit.

Şi totuşi – se întoarce din nou la Paris, redobândindu-şi poziţia de intelectual de frunte în viaţa spirituală a oraşului. Am exprimat deja mai sus presupunerea că *Istoria nenorocirilor mele* era menită să prefaţeze această nouă turnură a vieţii sale.

În anul 1140, la conciliul de la Sens, cel mai înverşunat duşman al lui Abélard, Bernard de Clairvaux, a avut câştig de cauză, reuşind să obţină condamnarea lui ca eretic şi interzicerea tuturor scrierilor sale. Bula papală care a confirmat sentinţa stipulează pentru Abélard interdicţia absolută a apariţiei publice şi condamnă operele sale la arderea pe rug. Adepţii săi au fost excomunicaţi, iar Abélard însuşi urma să fie izolat din nou într-o mănăstire. A izbutit să evite recluziunea forţată într-o anumită mănăstire datorită ospitalităţii oferite de abatele Petrus Venerabilis (1092 – 1156) în mănăstirea Cluny. Avea să fie ultimul refugiu al filosofului.

Să revenim însă la *Istoria nenorocirilor mele* ca sursă de informaţii despre personalitatea lui Abélard.

Numeroasele detalii faptice comunicate sunt în afara oricărei îndoieli, în timp ce altele îndeamnă la circumspecţie din cai interpretării unilaterale. Astfel, Abélard înfăţişează viaţa spirituală a Franţei din prima treime a secolului al XII-lea ca şi cum ea ar gravita exclusiv în jurul propriei persoane, o abordare explicabilă din punct de vedere psihologic, căci un individ persecutat se transpune cu necesitate şi inconştient în centrul tuturor evenimentelor. Faptul este cu atât mai valabil cu cât cel în cauză avea motive întemeiate pentru formarea unei atare percepţii a situaţiei. Remarcabil ni se pare însă un alt aspect: mărturisindu-şi în repetate rânduri aroganţa, Abélard respectă regulile spovedaniei; totodată, prin afectarea căinţei şi penitenţei, el nu face decât să sublinieze cât de profund este înrădăcinat în el sentimentul dominant de superioritate, ca expresie a conştiinţei propriei valori a unui individ pe care capacităţile şi realizările sale intelectuale l-au ridicat cu mult deasupra mediului său, iar suferinţele îndurate drept consecinţă nu numai că nu i-au putut diminua conştiinţa unicităţii, dar i-au accentuat-o dureros. Erwin Panofsky îl numeşte pe Abélard – cu o îndreptăţire discutabilă – un „geniu paranoid” 25.

Iată una dintre consecinţe. Lectura *Istoriei nenorocirilor mele* transmite impresia unei însingurări nemărginite. În primul rând – iar acesta este aspectul cel mai important –, filosoful nu simte apropierea de Dumnezeu. După o sintagmă a lui G. Fedotov, lui îi „lipseşte vocea revelaţiei lăuntrice”. Religia sa este una excesiv raţională; ea se întemeiază pe cunoaştere, nu pe o credinţă subiectivă şi plenară, ca în cazul lui Bernard de Clairvaux. Abélard pune semnul egal între noţiunile de „creştin” şi „filosof; adevărul credinţei şi raţiunea umană constituie pentru el categorii filosofice. De aceea, în clipele de cumpănă cu care îl încearcă stilul său de viaţă, el nu găseşte niciun sprijin din partea lui Dumnezeu şi este

copleşit după fiecare înfrângere „periodică” de sentimentul unui abandon teribil, de *desperatio* („deznădejde”) 26. Sentimentul de care este dominat a fost caracterizat de Héloïse prin expresia „fiere cu pelin”.

Abélard este singur şi printre oameni. Spre deosebire de lucrarea *De vita sua* a lui Guibert de Nogent, *Istoria nenorocirilor mele* nu menţionează absolut deloc copilăria lui Abélard. Găsim puţine referinţe la tatăl său şi aproape niciuna referitoare la mama sa, la familie sau la rude. Ştim că a avut fraţi, dar nu le cunoaştem numele. Se prea poate ca această discreţie să constituie un simptom pentru psihologia monahală. Să ne amintim în acest context că şi Bernard de Clairvaux s-a jenat în a-şi manifesta durerea pentru pierderea fratelui, deoarece astfel ar fi lăsat să vorbească „glasul sângelui”, fapt intolerabil pentru un călugăr. În orice caz, *Istoria nenorocirilor mele* nu pomeneşte absolut niciun prieten! Autorul nu are pe nimeni în afara Héloïsei, şi nici măcar ea nu i-a fost un prieten de egală valoare, după cum ne este dat să aflăm din propria-i confesiune, redactată mai târziu, spre sfârşitul vieţii, în care afirmă că această femeie a reprezentat pentru el în primul rând obiectul concupiscenţei şi o sursă de desfătări carnale. După cum reiese din scrisorile ei adresate lui Abélard, afirmaţia a afectat-o profund pe Héloïse, căci ea l-a iubit cu dăruire, în vreme ce el nu a făcut decât să reacţioneze la sentimentele ei. În general, se poate afirma că iubirii lui Abélard îi lipseşte orice urmă de cavalerism, aflându-se într-un contrast radical cu cultul femeii predominant în epocă. Cu toate acestea, Héloïse acceptă „regulile jocului” impuse de el şi se declară „sclava”, „ostatica” şi „sluga” sa, pe scurt, o fiinţă inferioară. Cei doi au avut împreună un fiu. Şi ce putem citi despre el în autobiografia tatălui? „Ea a dat naştere unui băiat pe care l-a numit Astrolabium”. 27 Nimic mai mult28.

Judecând după spovedania lui existenţială, Abélard pare să fie un solitar şi sub aspect social. Cu toate că provine din Bretagne, nu stăpâneşte bretona. Atitudinea

lui faţă de locuitorii regiunii natale se distinge printr-un dispreţ fără menajamente: el îi desemnează drept *bruţi* („obtuzi, săraci cu duhul”). Studenţii şi discipolii săi se pierd într-o masă amorfă. Atunci când menţionează totuşi nume, ele aparţin mai tot timpul adversarilor şi prigonitorilor lui. Indicele de nume al *Istoriei nenorocirilor mele* ar rămâne gol dacă s-ar îndepărta numele vechilor autori, ale eroilor literaturii antice şi ale personajelor biblice; numele „celor din vechime” au „eliminat” numele contemporanilor şi mai cuseam pe cele ale prietenilor şi discipolilor. După cum relatează Abélard, la aflarea episodului nefericit al castrării, „întreg oraşul” s-a străi cu mic, cu mare, dar compasiunea confraţilor şi învăţăceilor în are decât darul să-i sporească ruşinea mistuitoare şi debusolarea:

„Unde pot să mă îndrept acum? Cum mai pot să mă arăt în lume?”. În gesturile lor de prietenie, el nu vede decât încercări de intruziune în eul său. S-a călugărit şi s-a retras într-o mănăstire, cu toate că mutilarea nu avea cum să-i afecteze în vreun fel nici cariera clericală şi nici şansele de a ajunge la conducerea colegiului. Alegerea sa nu a fost altceva decât un act de disperare. Abia după ceva vreme îşi vine în fire şi-şi reia activitatea academică.

Se creează impresia că acest filosof la ale cărui prelegeri de pe colina Sainte-Genevieve din Paris – sau oriunde ar fi avut loc – studenţii se îmbulzeau în număr impresionant (şi nu numai din Franţa, ci şi din Italia, Anglia sau Germania), acest intelectual a cărui stea se înălţa pe firmament mai strălucitoare decât a oricărui contemporan, acest magistru printre ai cărui discipoli se numărau caractere atât de diferite, precum Ioan din Salisbury şi Arnold din Brescia, acest bărbat care s-a bucurat de graţiile a nenumărate femei pe care le fermecase cu înfăţişarea sa atrăgătoare şi cântecele sale de dragoste, acest om şi-a dus traiul într-o izolare totală. El nu-şi exprimă sentimentele pe care le-ar fi putut eventual ave? faţă de o altă persoană, excepţie făcând desigur Héloïse şi inamicii săi; nici nu încearcă măcar să

pătrundă în psihicul şi caracterul lor pentru a-şi explica motivele comportamentului lor.

Menţionăm în treacăt că pe perioada şederii în Laon, la Anselm, la scurtă vreme după înăbuşirea revoltei locale care a răscolit sufletele contemporanilor, printre care se numără şi Guibert de Nogent, Abélard nu pomeneşte absolut deloc acest eveniment sângeros. Indiferent la evoluţiile politice, el afişează un dezinteres total faţă de frământările violente care zdruncină Franţa acelor vremuri. Gânditorul se găseşte deasupra tuturor lucrurilor; este întru totul absorbit de controversele lui filosofice, de gâlcevile din cercurile cărturarilor şi, mai cu seamă, de propria-i persoană.

Cercetătorii au sesizat tendinţa lui Abélard de a scăpa de povara propriei responsabilităţi, transferând-o asupra altora. La fel de puţin dispus este să-şi asume sarcina unei autoanalize; în opera sa se găsesc doar câteva pasaje închinate reflecţiei asupra propriei persoane şi în care încearcă să-şi sondeze eul cu mijloace psihologice. Ne-am putea de asemenea aştepta ca el să-şi evoce profesorii şi influenţele exercitate asupra lui pe parcursul procesului de maturizare intelectuală. Nici pe departe! Avem în faţă „autobiografia” unui mare intelectual, nu o autobiografie intelectuală29. Gânditorul se ocupă cu lux de amănunte de vocaţia lui filosofică, dar chiar şi ca filosof se portretizează ca un solitar izolat.

Cum se explică paradoxul?

Abélard a fost înconjurat în tot timpul vieţii lui de oameni, de aderenţi, chiar de adulatori, precum şi de adversari şi răuvoitori. Afirmaţiile şi aprecierile sale asupra lor ni-l relevă ca pe un egocentric extrem, iar preocuparea centrată exclusiv pe propria-i persoană şi pe destinul ei îi transformă memoriile într-un „pustiu lipsit de oameni”. În realitate, nu se poate să fi fost atât de singur… Mai probabil este că pe parcursul redactării *Istoriei nenorocirilor mele* a înlăturat pur şi simplu orice gând închinat prietenilor şi adepţilor, pentru a nu se lăsa abătut de la descrierea luptei cu nenumăraţii lui duşmani şi

prigonitori.

Cartea lui Abélard poate fi considerată cu greu o autobiografie, dar, în ciuda similitudinilor cu o spovedanie, nu se încadrează nici în acest gen, fiind mult prea nesinceră şi mult prea pătrunsă de spiritul aroganţei nestăpânite a autorului. Această lucrare este mai curând o scriere justificativă sau defensivă, o apologie: ea se prezintă sub forma tradiţională a unei scrieri penitenţiale, dar serveşte ca justificare autorului, mai mult, se străduie să-l ridice în slăvi. În consecinţă, nu avem posibilitatea să ne pronunţăm cu privire la personalitatea lui Abélard, deşi ni se oferă ocazia să aflăm numeroase detalii legate de evenimentele existenţei sale zbuciumate şi de momentele ei de criză. Personalitatea lui nu renunţă la mască, mai precis, la multitudinea de măşti diferite care se succedă în funcţie de intenţiile filosofului.

Lipsa lui de sinceritate iese cu atât mai mult în evidenţă atunci când comparăm „apologia" sa cu scrisorile primite de la Héloïse. În această corespondenţă, firea sensibilă a Héloïsei iese la iveală printr-o paletă afectivă şi o nemijlocire incomparabil superioare oricăror manifestări similare în scris din partea lui Abélard. De bună seamă, şi ea îşi îmbracă mărturisirile sincere într-o formă literară atent concepută şi stilizată, iar confesiunile ei constituie o identificare cu eroinele literare şi autorităţile din vechime.

Totuşi, această formă – în special aluziile la *Canticus Canticorum* (*Cântarea Cântărilor* a lui Solomon) – nu face decât să accentueze expresia iubirii nemărginite pentru partenerul şi magistrul ei, conferind sentimentelor o impresionantă forţă de convingere. Stilul şi conţinutul scrisorilor lui Héloïse sunt congruente, „individualitatea ei se naşte şi se desăvârşeşte odată cu înflorirea gândurilor în text" 30. Stilul partenerului ei urmăreşte un scop cu totul diferit, aproape opus: deşi apologia ar trebui să aibă funcţia de înveliş exterior al unei spovedanii care să presupună, în esenţa ei, sinceritate totală, în acest caz ea camuflează ceea ce el nu poate sau nu vrea să spună.

Atenţia lui Abélard nu se concentrează asupra

universului lăuntric, asupra psihicului uman, fie că e vorba de al său, fie de al altora; ea se canalizează asupra relaţiilor dintre persoana sa şi mediul social. De aceea, în prim-plan se află conflictele brutale cu lumea, ele marchează firul director al *Istoriei nenorocirilor mele.* Coliziunile şi dezamăgirile sau înfrângerile rezultând din ele îi prilejuiesc exprimarea unor sentimente cu totul diferite de cele zugrăvite de Héloïse; universul său emoţional se defineşte, pe de o parte, prin orgoliu, vanitate, dispreţ faţă de semeni şi concupiscenţă şi, pe de altă parte, prin zbucium, ruşine, umilinţă, mâhnire şi durere. Abélard ni se înfăţişează într-o proiecţie aparte – cea asupra lumii care i-a cauzat suferinţele. Acest individ singuratic, care trăieşte în mijlocul oamenilor şi care participă nemijlocit la marile evenimente ale epocii, ar fi avut mare nevoie de atenţia, ajutorul şi consideraţia contemporanilor; şi totuşi, acest mare gânditor, învăţător şi predicator trăieşte într-o stare de discordie cronică cu sine şi cu mediul său.

Personalitatea lui Abélard e greu de surprins, universul său interior se sustrage privirii observatorului extern. Iată drept dovadă două mostre aparţinând contemporanilor. Prima provine de la cel mai înverşunat adversar al său, Bernard de Clairvaux: *Homo sibi dissimilis, intus Herodes, foris Ioannes, totuşi ambiguus, nihil habens de monacho praeter nomen et habitum* („Acest om care nu se găseşte pe sine, pe dinăuntru Irod, pe dinafară Ioan, adânc dezbinat, este călugăr doar cu numele şi straiele”). A doua este necrologul de pe piatra sa funerară, întocmit de prietenii lui: *Petrus hic iacet Abailardus. Huic solipatuit scibile quidquid erai…* („Aici zace Petrus Abaelardus. Doar el ştie ce a fost…”) 31.

Reţinem că, în ciuda atitudinii fundamental diferite a autorilor faţă de personalitatea lui Abélard, cele două citate posedă un element comun: ele o văd ca scindată, disonantă şi ambiguă, ca personalitate a unui individ care nu se putea suferi pe sine; numai el ar fi putut spune ce fel de om a fost. Aşa să fie oare? Nu ştiu… Pe tot parcursul

Evului Mediu, indivizii care au ajuns să-şi aştearnă pe hârtie încercările de autoanaliză şi-au pus stăruitor aceeaşi întrebare: „Cine sunt eu? Ce sunt eu?”. Întrebarea îl frământase deja pe Augustin şi tot ea l-a animat şi pe Opicinus de Canistris (cca. 1296 – 1335), un prelat din Avignon (mai multe despre el vom relata în capitolul IX al volumului de faţă), regăsindu-se de asemenea la Michel de Montaigne, chiar dacă acesta nu mai aparţine Evului Mediu: „În lumea întreagă nu am văzut o grozăvie sau o minune mai ciudată ca mine. Obişnuinţa şi timpul ne fac indiferente până şi cele mai stranii lucruri; cu cât mă adâncesc mai mult în mine şi mă cunosc mai îndeaproape, cu atât mai mult mă minunez în faţa monstruozităţii mele şi cu atât mai puţin simt imboldul să mă afund înăuntru-mi” (Michel de Montaigne, *Essais,* XI, 13).

Personalitatea contradictorie a lui Abélard i-a intrigat deja pe contemporanii săi şi nu încetează să o facă până în ziua de azi. Putem doar presupune că el a adoptat o poziţie defensivă izolându-se şi mai mult de lume, că a refuzat instinctiv să dezvăluie mai multe despre sine decât se poate citi în *Istoria nenorocirilor mele.* Odată cu el a apărut un nou tip de personalitate – individul autonom, care-şi protejează universul interior de imixtiunea lumii exterioare, aflat într-un conflict perpetuu cu mediul său, un conflict care îl determină să se autodefinească permanent. Dacă luăm în consideraţie spusele sale, conform cărora a fost mereu şi pretutindeni ţinta uneltirilor – la mănăstire, la colegiu, în cercurile filosofilor şi în mediul clerical –, nu găsim ca explicaţie decât o singură supoziţie: acest om nu se încadra în nicio colectivitate, fiind o personalitate care ieşea cu mult din sfera comunului şi, pe deasupra, una care a încercat prin activitatea ei să-şi făurească un statut social neobişnuit până atunci. De aici coliziunile continue cu mediul şi sentimentul de persecuţie, precum şi atitudinea suspicioasă, chiar ostilă a societăţii faţă de acest individ care nu se lăsa încadrat în niciunul dintre şabloanele cunoscute.

Abélard constituie un fenomen unic, a cărui existenţă

lasă totuşi să se întrevadă un anumit proces social: formarea grupului social al cărturarilor de profesie. Ce-i drept, va trebui să mai treacă un secol până la apariţia primelor universităţi adevărate, dar epoca lui Abélard dă deja naştere unor indivizi care se dezic de originea lor şi de îndeletnicirile tradiţionale ale călugărului, pentru a se consacra deplin cunoaşterii ştiinţifice, şi care fac din activitatea didactică într-una din formele de învăţământ de odinioară sursa subzistenţei lor. Abélard, care a renunţat de dragul ştiinţei la dreptul aristocratic de primogenitură, menţionează undeva, nu fără mândrie, totala sa inaptitudine pentru agricultură şi nu-şi ascunde dispreţul pentru călugării cerşetori, a căror singură chemare ar fi „slujirea propriei limbi” 32.

Formarea conştiinţei de sine a intelectualilor de profesie, cu sistemul lor specific de valori, cu încrederea în forţa raţiunii şi în percepţia individuală a realităţii şi cu un nou tip de mentalitate, a devansat afirmarea lor drept categorie socială. Cu toată unicitatea şi irepetabilitatea sa individuală, destinul lui Abélard a reprezentat parţial o consecinţă a acestui proces.

Suger, Othlo şi alţii

Aşa cum se poate lesne imagina, propriile mărturii transmise de personalităţi atât de diferite, ca Guibert de Nogent şi Pierre Abélard, nu se aseamănă între ele, dacă facem abstracţie de obligatoriile stereotipuri tradiţionale ale smereniei, care trebuie privite totuşi cu reţinere, după cum am arătat deja cu o altă ocazie. Deosebirile, chiar opoziţia dintre ele, se manifestă mai cu seamă în faptul că Guibert de Nogent nu se distanţează de mediul său social (dimpotrivă, se contopeşte cu el), în timp ce Abélard nu pierde nicio ocazie de a evidenţia, poate chiar de a exagera raportul său de adversitate cu acest mediu, trecând sub tăcere elementele care ar putea contrazice imaginea martiriului său neîntrerupt şi a luptei solitare împotriva lumii întregi.

Ne punem însă întrebarea dacă nu s-ar putea schiţa o tipologie generalizantă pentru Abélard, Guibert şi celelalte

mari spirite ale vremii, precum Bernard de Clairvaux (1090 – 1153); de asemenea, ne întrebăm dacă sub toate divergenţele doctrinare sau legate de poziţia în ierarhia ecleziastică nu se ascunde cumva o incompatibilitate psihologică a personalităţii lor.

Georg Misch e de părere că personalităţii medievale îi este caracteristică o „individuaţie morfologică” ce subordonează caracterul individual şi irepetabil celui tipic – în cazul de faţă, celui condiţionat de structura societăţii medievale –, cu consecinţa că manifestările fundamentale ale acestei personalităţi se ghidează după concepte şi forme prestabilite, care fiinţează într-o anumită măsură în afara ei. Spre deosebire, tipul renascentist, ce va înlocui personalitatea medievală, constituie produsul unei „individuaţii organice” al cărei centru rezidă în chiar structura acestei personalităţi33. Una dintre numeroasele dovezi în sprijinul acestei teze este identificată de Misch în persoana abatelui Suger (cca. 1081 – 1151), un contemporan al lui Guibert şi Abélard. Respectabilul prelat şi om politic şi-a dobândit merite incontestabile datorită faptului că sub îndrumarea sa şi după ideile sale artistice şi teologice a fost reconstruită din temelii, în anii ’40 ai secolului al XII-lea, abaţia Saint-Dénis, al cărei stareţ devenise în anul 1122.

Abaţia adăposteşte relicvele „apostolului întregii Galii”, Sfântul Dionisie (Denis), venerat ca protector al regatului francez; ea marchează locul de veci al regilor franci şi francezi şi este unul dintre primele edificii construite în stil gotic din Franţa. Din descrierea, cuprinzând detalii referitoare la execuţie şi ornamentare, lăsată de Suger asupra clădirii răzbat trăsături ale individualităţii sale, astfel că există motive temeinice să presupunem că, şi în acest caz, sub formulele de smerenie se ascund mândria realizării, ambiţia nestăvilită, amorul propriu şi, citându-l pe Panofsky, „vanitatea smerită”. Este semnificativ că pe multe detalii ornamentale de la Saint-Dénis se remarcă mereu acelaşi nume – nu e vorba de numele constructorului, al meşterului sticlar, al

sculptorului sau al pictorului, ci de numele lui Suger. Nu mai puţin ciudat pare faptul că în cele mai vizibile locuri ale bisericii sunt amplasate reproduceri după persoana acestuia.

Se afirmă că personalitatea lui Suger se dizolvă complet în maiestuoasa sa creaţie arhitectonică, marcată de estetica luminii. Dar nu cumva este adevărat tocmai contrariul? în aspiraţia sa de autorealizare nu „a absorbit" mai curând Suger mănăstirea? Panofsky întrevede deosebirea dintre ambiţia omului renascentist şi setea de glorie a lui Suger după cum urmează: marii bărbaţi ai Renaşterii îşi validează personalitatea „centripetal", asimilând lăuntric întreaga lume, astfel că ea este de-a dreptul absorbită de eul lor; dimpotrivă, Suger, ca om al Evului Mediu, îşi validează personalitatea „centrifugal", proiectându-şi eul în mediul său şi negându-şi propria identitate, cu rezultatul că eul lui se contopeşte pe deplin cu abaţia sa. Paradoxalul aliaj dintre vanitate şi smerenie este explicat de Panofsky prin „complexul de inferioritate" pe care trebuie să-l fi avut Suger, pentru că nu provenea din rândurile aristocraţiei – fapt ce nu putea decât să fie resimţit dureros în compania nobilimii – şi, în plus, era mic de statură. Complexul ar fi declanşat la Suger, susţine Panofsky, un efort de „supracompensare". Pe lângă asta, strânsa legătură cu abaţia Saint-Dénis – Suger a fost crescut acolo din cea mai fragedă copilărie – ar fi dat naştere unui tip de raport filial faţă de ea, astfel că toate abilităţile şi speranţele sale s-au concentrat asupra mănăstirii, iar în cele din urmă s-a identificat total cu ea34.

Constatăm că numeroşi savanţi angajaţi în cercetarea personalităţii medievale nu pot face niciun pas fără Freud. Să ne amintim de reflecţiile lui Benton asupra „fixaţiei complexuale" a lui Guibert de Nogent şi de faptul că personalitatea şi tribulaţiile lui Abélard, în special profunda criză cauzată de castrare, păreau să reclame aproape imperativ încadrarea într-o schemă psihanalitică. Fireşte că posibilitatea unei psihoze sau chiar nevroze de un fel sau altul nu trebuie exclusă în totalitate nici la

oamenii Evului Mediu, dar cel mai probabil tensiunile lor psihice erau înainte de toate condiţionate istoric, de epoca în care trăiau. În opinia mea, tocmai condiţionarea cultural-istorică reclamă atenţia specială a cercetării.

De altfel, cercetătorii au crezut că dau de urma unei „tulburări psihice” şi în cazul monahului bavarez Othlo (cca. 1010-cca 1070) din St. Emmeran, în apropiere de Regensburg. Conform datelor biografice, acesta aparţine generaţiei anterioare lui Guibert şi Abélard, dar a lăsat la rândul lui interesante însemnări cu un caracter autobiografic. C. Morris întrezăreşte simptomele afecţiunii psihice în confesiunile lui Othlo, în care acesta mărturiseşte că ar fi fost chinuit vreme îndelungată de îndoieli privind autenticitatea şi adevărul Sfintei Scripturi sau chiar privind existenţa lui Dumnezeu: dacă într-adevăr El există, cum se explică răul din lume? Aceste frământări, care se prea poate să-i fi provocat gânditorului o profundă criză sufletească, erau însoţite de viziuni în care spirite malefice puseseră stăpânire pe el, obligându-l să se dezică de Dumnezeu şi să se închine puterii lor. Ne putem lesne închipui ce chinuri generatoare de traume existenţiale şi ale personalităţii a trebuit să îndure Othlo în vreme ce oscila între speranţă şi deznădejde. El citează rugăciunile prin care i-a cerut lui Dumnezeu, „dacă există cu adevărat”, să i se arate şi să facă dovada puterii şi slavei sale, astfel încât să-i curme îndoielile – şi tortura psihică rezultată în urma lor –, căci nu mai putea să le facă faţă. Din alte izvoare scrise ale epocii ştim că au existat chiar indivizi care, nemaiputând să îndure aceste chinuri, şi-au pus capăt vieţii. Înclin totuşi să cred că problema nu se lasă rezolvată cu mijloacele psihopatologiei, prin simpla etichetare a respectivilor indivizi drept „masochişti care caută plăcere în consolare şi vindecare în boală”, „maniaco-depresivi” sau „nevropaţi”, aşa cum o face J. Leclercq35. Rădăcinile stărilor sufleteşti amintite trebuie căutate mai curând în religia şi cultura epocii.

Nu întâmplător a purces scolastica secolului următor să se ocupe mai îndeaproape de problema logică *Utrum*

Deus sit? („Există Dumnezeu?”), după ce un contemporan al lui Othlo, Sfântul Anselm, arhiepiscop de Canterbury, simţise deja la rândul său nevoia să elaboreze o dovadă ontologică a existenţei lui Dumnezeu. Această chestiune nu a fost câtuşi de puţin una atinsă doar superficial de evoluţia gândirii filosofice, ci constituia o problemă care-i preocupa în mod existenţial pe contemporanii lui Anselm. Othlo nu făcea însă parte din categoria gânditorilor fascinaţi de esenţa logică şi filosofică a problemei. Îndoielile sale îşi aveau rădăcina în nevoia de certitudine religioasă şi pace sufletească. *Amator dubitationis totius* („prietenul oricărei îndoieli”) e numele dat lui Dumnezeu din viziunile sale, iar citatele biblice prin care se argumentează caracterul inevitabil şi aporetic al suferinţei umane le atribuie diavolului, adversarul lui Dumnezeu în această dispută. Controversa rămâne însă deschisă, iar Othlo continuă să fie sfâşiat între ispite şi fantasme, pe de o parte, şi iluminare şi speranţă, de cealaltă parte.

Othlo era bântuit şi de alte îndoieli în afara celor teologice şi existenţiale: cum se împacă dragostea pentru literatura de sorginte păgână, pentru operele scriitorilor romani, cu studiul textelor creştine? în mănăstirea unde şi-a petrecut cea mai mare parte a vieţii, doar călugării se mai îndeletniceau cu lectura cărţilor păgâne, ceilalţi citeau exclusiv Sfânta Scriptură. Othlo mărturiseşte că opţiunea între scrierile vechilor autori latini şi Biblie nu s-a decis din propria-i iniţiativă, ci în urma intervenţiei unor forţe din afară: el notează că într-o viziune onirică a fost vizitat de cineva care l-a bătut cu brutalitate – semnele şi vânătăile persistând chiar şi după deşteptarea păcătosului. Abia în urma acestui miraculos eveniment – o calchiere grosieră a bine cunoscutei invocări a Adevărului de către Sfântul Ieronim, care i-a atras reproşul divin că nu este creştin pe cât este „ciceronian” – Othlo hotărăşte să se dezică de pământească plăcere a lecturii textelor păgâne.

Asemenea autorilor deja menţionaţi, Othlo a întocmit la rândul său un tratat în care-şi zugrăveşte viaţa, fără ca prin aceasta să fi compus totuşi o autobiografie unitară în

sensul strict al cuvântului. Tratatul se compune din amintiri disparate ale încercărilor la care a fost supus şi ale viziunilor în urma cărora a găsit în cele din urmă calea cea dreaptă. Cartea poartă în chip corespunzător titlul *Libellus de suiş temptationibus, varia fortuna et scriptis (Carte despre încercările, norocul schimbător şi scrierile mele) 36.* Se naşte impresia că Othlo, precum mai târziu Abélard şi Guibert, nu are încă o concepţie a autobiografiei ca specie literară de sine stătătoare ce-şi propune să cuprindă existenţa în totalitatea şi succesiunea ei evenimenţială. Realizările didactice ale lui Othlo se datorează de asemenea îndurării Creatorului, la fel ca renunţarea la lectura scrierilor păgâne şi întoarcerea la textele sacre odată cu întărirea credinţei. Semnificativ este faptul că şi Othlo îşi manifestă, pe lângă gesturile de smerenie, mândria pentru operele sale, adăugând de îndată că a întocmit un catalog al propriilor scrieri pentru a-i determina pe monahii leneşi să renunţe la trândăvie şi să se dedice unei activităţi folositoare, „şi chiar dacă nu sunt în stare de o asemenea mare ispravă, măcar să înfăptuiască ceva mai uşor". Cea mai adâncă umilinţă şi o pregnantă conştiinţă de sine se împletesc şi la el într-un mod uimitor.

Constatăm curând că şi „autobiografia" lui Othlo din St. Emmeran este concepută după canonul spovedaniei şi al vieţilor sfinţilor; şi aici momentele esenţiale, punctele de răscruce existenţiale se definesc prin victoria asupra tentaţiilor diabolice şi convertirea la adevăr, o convertire care-şi are originea nu atât în fermitatea voinţei proprii ca produs natural al vieţii interioare a individului, cât mai ales în intervenţia miraculoasă a puterii divine. Şi aici individualitatea este obturată de structura prestabilită a textului, fiind ajustată la specificul genului literar; impresiile nemijlocite de viaţă par să nu o influenţeze.

Observaţia rămâne valabilă şi în cazul lui Ratherius din Verona (cca. 887 – 974), pomenit mai sus. Scrierile sale perpetuează straniul concubinaj dintre autoînvinovăţire şi aroganţă, iar tentativele de justificare seamănă mai

degrabă a reproşuri aduse lumii înconjurătoare. Strigătul adresat divinităţii de acest om profund nefericit şi zbuciumat răzbate din secolul al X-lea până la noi: *Miserere mei!* („Milostiveşte-te de mine!") 37, dar şi în cazul lui individualitatea umană rămâne impenetrabilă.

Tendinţa multor cercetători contemporani de a izola individualitatea unui autor medieval de contextul cultural concret al epocii de care aparţine şi de a încerca să o explice pe baza abordărilor psihanalitice îşi găseşte cu greu justificare. Pe lângă puterea redusă de convingere a acestor demersuri – textele aflate la dispoziţia istoricului nu oferă posibilitatea reală a sondării în profunzime a psihicului autorilor lor –, ele suscită de îndată următoarea întrebare: cu cine ne confruntăm de fapt în textele „autobiografice" ale secolelor al X-lea, al XI-lea şi al XII-lea? Avem într-adevăr de-a face numai cu personalităţi anormale? Iar dacă da, în ce măsură mai sunt ele reprezentative pentru cultura epocii? Dar este cât se poate de evident faptul că nu se pune problema tulburărilor psihice ale unui individ sau altuia, ci a dificultăţilor cu care el s-a confruntat în cursul vieţii, dificultăţi rezultate din situaţia moral-ideologică a epocii.

j.

Artistul şi conştiinţa lui de sine

Nu se poate spune că dorinţa de autovalidare pe care abatele Suger căuta să şi-o satisfacă prin înfăptuirea de lucrări în domeniul artelor plastice sau al literelor reprezintă o *differenţia spec*ifică a lui. Vreme de secole, artizanii medievali – sculptori, arhitecţi, constructori şi miniaturişti – şi-au imortalizat amintirea însemnându-şi creaţiile cu numele lor („semnături"), uneori şi cu imagini proprii („autoportrete").

Obiceiul semnării şi autoportretizării, contrar caracterului anonim tradiţional, apare deja în secolul al VIII-lea. Pe altarul Domului din Milano, artistul s-a reprezentat îngenuncheat în faţa unui sfânt care îi înmânează cununa de lauri; în acelaşi loc se găseşte şi semnătura meşterului, *Vuolvinus magisterphaber*

(„Vuolvinus, meşter şi artist”). Autoportretul călugărului Hugo, un miniaturist, se află într-o copie a unei scrieri a Sfântului Ieronim de la sfârşitul secolului al XI-lea; el s-a înfăţişat aşezat la masa de lucru. Monahul Robertus Benjamin s-a zugrăvit la rândul său şi şi-a semnat opera; imaginea este conţinută într-un manuscris cu ilustraţii făcute de el la psalmii lui Augustin. Pe ultima pagină a unui manuscris ce datează cu aproximaţie din anul 1140 şi conţine *De civitate Dei (Cetatea lui Dumnezeu)* a lui Augustin, copistul *(scriptor)* Hildebertus a înfăţişat o adevărată scenă de gen; el însuşi, înveşmântat în haine de preţ, copie o carte ce stă deschisă pe un stativ în faţa sa, vegheat îndeaproape de ucenicul său. Copistul este distras de la lucru de un şoarece care s-a căţărat pe masă, a răsturnat o sticlă de vin şi a fugit cu o bucată de brânză în gură; textul conţine o invectivă proferată de Hildebertus în urma şoarecelui. Într-un alt manuscris îl întâlnim din nou pe Hildebertus cu un alt autoportret. În perioada dintre anii 1160 – 1170, un călugăr al mănăstirii Saint-Amand (în Noirlac) şi-a lăsat semnătura pe un mai puţin de şase manuscrise – *Sawalo monachus we fetiţ* („M-a făcut călugărul Sawalo”). Trebuie mai întâi dezvoltată o acuitate specială pentru complexitatea de sentimente care se ascunde în spatele acestui text laconic înainte de a putea fi Perceputǎ importanţa conţinutului.

Pictorul de vitralii Gerlachus din mănăstirea Arstein (pe la jumătatea secolului al XII-lea) nu uita niciodată să se reprezinte pe ferestrele sale cu penelul în mână, întregind tabloul cu următoarea frază: *Rex regum clare Gherlaco propic (t?) iare* („Strălucitorule rege al regilor, îndură-te de Gerlach”) – La picioarele lui Christos Judecătorul lumii, reprezentat în basorelieful de pe timpanul portalului vestic al bisericii Saint-Lazare din Autun (Burgundia), meşterul şi-a gravat în jurul anului 1140 propriul nume, „Gislebertus”. Un meşter italian a lăsat următoarea inscripţie în biserica din San Cassiano: *Hoc opus quod cernis Biciuinus docte perfectt* („Opera pe care o vezi, Biciuinus a îndeplinit-o cu ştiinţă”). Un alt meşter se fălea

că „îi întrecea pe toţi ceilalţi cu arta lui”. Pe un relief din corul catedralei din Worms ne este dat să citim *Otto mefecit* („Otto m-a făcut”).

În alte cazuri, numele meşterului nu este pomenit, în schimb este proslăvită iscusinţa sa. O reprezentare a arhiepiscopului de Winchester de la jumătatea secolului al XII-lea este însoţită de următoarele cuvinte: *Ars auro gemmisque prior. Prior omnibus autor* („Arta e mai presus decât aurul şi giuvaierurile. Dar mai presus de toate este creatorul”) 38. În unele biserici întâlnim „portrete” ale meşterilor sub formă de statui; înarmate cu uneltele de lucru, ele veghează din dreptul ferestrelor.

Acest limbaj verbal şi imagistic este realmente lapidar. Concizia lui extremă reprezintă un obstacol aproape insurmontabil pentru istoricul interesat să-şi făurească o imagine cât mai cuprinzătoare şi mai clară despre lumea interioară a creatorilor respectivelor opere de artă, despre sistemul lor de valori şi despre percepţia propriei valori. Nu se cuvine totuşi, pe de o parte, să subestimăm importanţa acestor mărturii, iar pe de altă parte, să le examinăm desprinse de cadrul general mai larg al premiselor mentale şi sociale specifice epocii. În toate aceste cazuri – iar numărul lor nu se opreşte aici –, creatorul a dat curs dorinţei de a-şi imortaliza amintirea, pe deplin conştient de propria sa demnitate, de relevanţa socială a persoanei sale şi de semnificaţia religioasă a operei lui. Astfel, el se împotriveşte uitării ce survine odată cu scurgerea timpului şi îşi validează eul propriu. Majoritatea cazurilor menţionate provin din secolul al XII-lea. Pe cât se pare, acesta a marcat o perioadă de creştere a conştiinţei de sine a creatorilor de cultură. Înseamnă însă acest lucru că artiştii şi-au dezvoltat abia în epoca respectivă capacitatea de a-şi „descoperi” individualitatea? După cum am văzut, unii artizani au manifestat cu mult înainte asemenea atitudini, chiar în secolul al VIII-lea. În plus, nu trebuie să uităm că din Evul Mediu timpuriu ne-au parvenit mult mai puţine opere de artă decât din secolul al XII-lea sau al XIII-lea.

Cât despre conştiinţa de sine a creatorilor de texte literare, teza predominantă în trecut referitoare la anonimitatea autorilor a suferit între timp revizuiri semnificative[39]. Amintesc în acest context că deja la autorii de la începutul Evului Mediu se poate constata o foarte bună părere despre sine şi mândrie faţă de realizările proprii, după cum o probează exemplul lui Grigorie din Tours în secolul al VI-lea sau Beda Venerabilul în secolul al VIII-lea. Grigorie îşi conjură confraţii să nu schimbe cu nimic a sa *Historia Francorum (Istoria francilor)*; Beda adaugă la finele opusului *Historia ecclesiastica gentis Anglorum (Istoria ecleziastică a naţiunii engleze)* o bibliografie amănunţită a operelor sale.

La rândul său, Othlo din St. Emmeran nu face câtuşi de puţin eforturi să-şi ascundă mândria de autor vizibilă în enumerarea scrierilor sale. Mai mult în glumă decât în serios, el adaugă că pe unele le-a pus în circulaţie sub un alt nume decât al său, ca să menajeze sensibilităţile acelor prelaţi care ar putea simţi la lectura lor nu numai invidie faţă de autor, dar şi aversiune faţă de originea lui modestă. În cazul acestei ironii nu se mai poate vorbi de o conştiinţă auctorială neasumată ca atare şi, în consecinţă, nici de anonimitate. Dimpotrivă, creatorul acestor opere îşi divulgă deplin conştient numele, fapt ce îi atestă pronunţata conştiinţă de autor[40]. Benoît de Saint-Maure, poet şi cronicar din secolul al XII-lea, notează de asemenea, nu fără mândrie, că textul plăsmuit şi „scris de propria-i mână” este „atât de migălos construit şi de cizelat, că nu mai trebuie schimbat sau adăugit nimic la el”. În anii ’70 ai secolului al XII-lea, Chrétien de Troyes (1135 – 1183) îşi începe prologul la *Lancelot* astfel: „Voi depăna acum o poveste care va rămâne demnă de luare-aminte câtă vreme va dăinui lumea creştină, în ea îşi găseşte Chrétien mândrie!”. Prin relatarea făcută trecutului, poetul vizează mental viitorul.

Interesul maxim în acest context îl suscită poezia scalzilor islandezi. Ea era chiar de la început – iar noi o cunoaştem din prima jumătate a secolului al IX-lea – o

poezie profund personală. Sub acest aspect, ca de altfel în oricare altă privinţă, alcătuia un contrast pregnant cu creaţia poetică a *Eddei*. În vreme ce saga islandeze, care se revendică de la tradiţia epică, nu menţionează numele autorului, scaldul se arată mândru de iscusinţa sa artistică, pe care o cultivă foarte conştient. După cum am menţionat, în poezia scaldică a Scandinaviei precreştine elementul personal este foarte pronunţat; începând cu secolul al XII-lea însă, se înmulţesc şi aici formulele de smerenie. Dar chiar şi în aceste cazuri avem motive să presupunem că poeţii, artiştii şi alte categorii de artizani ai Evului Mediu timpuriu nu au fost totuşi deposedaţi de individualitatea lor, deşi etica creştină şi estetica corespunzătoare ei au impus constrângeri semnificative individualităţii.

Carl Jacob Burckhardt, Karl Lamprecht şi numeroşi alţi istorici susţin punctul de vedere conform căruia cultura europeană ar fi început să manifeste interes pentru individualitatea umană abia odată cu perioada Renaşterii. Până atunci, individualitatea ar fi fost neglijată deoarece atenţia se concentra exclusiv pe ceea ce era „tipic". Poziţii similare sunt exprimate şi de cercetătorii contemporani care vorbesc de o „descoperire a individului" în secolul al XII-lea sau al XIII-lea; singura deosebire notabilă faţă de prima opinie menţionată constă în deplasarea graniţei temporale cu câteva veacuri mai în urmă. Se recunoaşte însă de multă vreme că în literatura secolelor al X-lea şi al XI-lea se remarcă deja un anumit interes pentru trăsăturile individuale ale caracterului şi înfăţişării personajelor, nu numai în anale sau alte scrieri istorice, ci chiar şi în unele *Vieţi,* cu toate că genul literar al hagiografiei oferea în sine condiţii prea puţin prielnice exprimării unor puncte de vedere individuale ale autorului şi aproape interzicea reprezentarea particularului şi a ceea ce depăşea cadrul canonului. Nu se cuvine însă nicidecum să subestimăm capacitatea autorilor de a reda individualul; doar ansamblul de reguli al hagiografiei, cu fixaţia sa pe exemplaritate şi ideal-tipic, stătea în calea cultivării acestei capacităţi.

Generalizările care fixează „descoperirea lumii şi a omului în perioada Renaşterii” s-au dovedit între timp nefondate. Étienne Gilson a demonstrat-o strălucit, apelând la exemplul lui Abélard şi Héloïse42; dar şi el persistă în convingerea că cei doi, ca şi alte cazuri similare, reprezintă mai curând excepţii de la regulă. Între timp, devine tot mai limpede faptul că nu ne confruntăm nici pe departe cu excepţii, ci cu fenomene în care se articulează o anumită tendinţă, ce-i drept, într-o formă extremă.

Aceasta nu era însă decât una dintr-o multitudine de tendinţe concurente. Tensiunile dintre atitudinea dominantă, care pretindea smerenie şi anonimitate, şi năzuinţele ambiţioase ale tot mai multor creatori de opere de artă de a-şi întipări amintirea „acum şi pentru totdeauna” au evoluat cu timpul într-un adevărat conflict. Nu se poate nega că reflecţiile contemporanilor lui Abélard şi Héloïsei se îndreptau mai frecvent asupra propriei persoane şi a înfăptuirilor lor şi că ei dispuneau deja de un repertoriu mai bogat de instrumente şi posibilităţi de autoapreciere şi reflecţie asupra sinelui decât predecesorii. Prin contrast, mijloacele lor de exprimare a eului se dovedeau subdezvoltate. Nucleul personalităţii era învăluit de un cocon impenetrabil ţesut din expresii stereotipe, clişee livreşti şi fire transmise de tradiţie; tot din tradiţie provin şi figurile obligatorii ce restrâng domeniul în care individul îşi putea manifesta personalitatea. Unicitatea personalităţii, neasemănarea ei cu altele, era văzută ca anomalie şi ca un păcat; în consecinţă, autorul trebuia să afişeze în exterior penitenţă, chiar dacă lăuntric resimţea o mândrie ascunsă. Astfel, eul său adevărat se sustrage privirilor noastre.

Capitolul VI **Parabola celor cinci talanţi**

Oricât ar fi de interesante în sine, ideile prezentate până acum şi altele similare exprimate de intelectualii Evului Mediu cu privire la *persona* nu permit decelarea esenţei personalităţii medievale în particularitatea ei istorică irepetabilă. Pentru aceasta, ar trebui să ne

distanţăm de teologi şi filosofi şi să ne îndreptăm spre „păturile largi” ale societăţii; ar trebui să coborâm la nivelul la care oamenii nu gândeau abstract, ci în imagini mai concrete şi mai simple, fiind preocupaţi de gânduri şi interese cotidiene. Este oare posibil? într-o perioadă când cuvântul vorbit era mult mai răspândit decât cel scris, în care marea majoritate a populaţiei nu depăşise faza tradiţiei orale, neavând acces la cultura cărţii – la abilitatea de a citi şi a scrie, în general –, nu pare a fi uşor să pătrundem în gândurile şi ideile credinciosului de rând, ale „omului obişnuit”. Nu este uşor, dar nici imposibil.

Există genuri ale literaturii medievale care, deşi au apărut de sub pana eruditilor, clericilor şi monahilor, nu se adresează numaidecât cercului restrâns şi exclusivist al iniţiaţilor în subtilităţile teologiei şi scolasticii. Printre ele se numără predicile, *libri poienitentiales* („cărţi penitenţiale”), *exempla* („pilde didactice, anecdote omiletice”), *visiones* („viziuni despre lumea cealaltă”), *miracula* („povestiri miraculoase”) şi *vitae* („vieţile sfinţilor”), precum şi compendii conţinând prezentări populare ale teologiei şi formulele de binecuvântare şi anatemizare folosite de Biserică ele erau concepute în aşa fel încât conţinutul lor să intereseze şi, prin urmare, să influenţeze masa credincioşilor. Astfel, între gândurile clericului, fie el predicator sau duhovnic, şi cele ale credinciosului simplu trebuia realizat un fel de „racord”. Autorul care viza un asemenea public trebuia să vorbească limba lui, trebuia să opereze cu imagini şi idei accesibile înţelegerii acestor oameni. Şi, bineînţeles, limba respectivă făcea parte din instrumentarul de care trebuia să dispună un preot, pe lângă limba superioară a teologiei.

Dacă examinăm mai atenţi scrierile din genurile menţionate, vom constata că din ele răsună două voci: prima este cea a unui *illitteratus* sau *idiota* (a „omului tradiţiei populare orale” sau a „omului de rând”, neinstruit), în a cărui conştiinţă existau germenii „preculturali” ai culturii într-o stare brută, cvasi-neprelucrată, amorfă; a doua voce este cea a unui *litteratus* care

doar mimează rolul autenticului om din popor pentru a-şi putea transmite mesajul, fiind în realitate purtătorul culturii Evului Mediu, opusă antitetic culturii primului. Prima voce răzbate nedesluşit dintr-a doua, scoţând la iveală fragmente ale conştiinţei adevăratului om de rând într-o formă cenzurată de autorii ecleziastici, în ciuda cenzurii, istoricul îşi poate totuşi croi, puţin câte puţin, o cale de acces spre nivelul mentalităţii, complet camuflat în teologia oficială.

La prima privire poate părea straniu că ne propunem să căutăm noţiunea „personalitate” în „smârcurile” societăţii. A trebuit să ne convingem însă, pe parcursul expunerilor noastre de până acum, că în atmosfera rarefiată de pe piscurile teologiei nu vom primi un răspuns la întrebările care ne interesează – aici gândurile sunt prea concentrate asupra lui Dumnezeu. Să descindem, aşadar, în pâcla „smârcurilor” conştiinţei colective.

Interesul meu a fost captat de textul unei predici a lui Berthold din Regensburg, renumitul predicator german din ordinul franciscanilor, din secolul al XIII-lea. El a colindat oraşele şi satele din sudul Germaniei, dar şi alte zone ale imperiului, înfăţişând locuitorilor cele mai diferite aspecte ale religiei şi principiile tipului de viaţă creştin. După mărturiile contemporanilor, predicile lui Berthold se bucurau de o imensă popularitate. În cronica sa, Salimbene din Parma afirmă chiar că prin cuvântul lui Berthold s-ar fi înfăptuit minuni, astfel că mulţimile dădeau pur şi simplu năvală când se anunţa venirea lui; era cu siguranţă o experienţă aparte să-i asculţi predicile. Ce anume discuta acest predicator cu auditoriul său, ce subiecte şi teme suscitau interesul viu al audienţei şi cum reuşea el să-i capteze atenţia?

Una dintre predicile lui, ce prezintă un interes deosebit pentru demersul nostru de căutare a personalităţii Evului Mediu, poartă titlul „Despre parabola celor cinci talanţi”. În opinia mea, ea reprezintă un text de o importanţă capitală, căruia istoricii nu i-au acordat atenţia cuvenită; din câte ştiu, nici măcar nu a fost luat în

discuţie în cadrul studiilor consacrate problematicii personalităţii medievale. Nu există nimic comparabil cu această predică – în ceea ce priveşte profunzimea introspecţiei în esenţa raporturilor şi relaţiilor sociale, dar şi ca maturitate a înţelegerii legăturii organice dintre personalitatea umană şi întregul social supraordonat ei – nici în opera lui Berthold, din care ni s-au transmis câteva zeci de predici, nici în scrierile similare ale celorlalţi autori din aceeaşi perioadă. Această creaţie absolut remarcabilă aruncă o rază de lumină asupra posibilităţilor şi limitelor „antropologiei” Evului Mediu1.

Pentru a putea înţelege mai bine argumentaţia lui Berthold, trebuie să evocăm situaţia istorică în care a apărut respectiva predică. Apogeul activităţii sale de predicator se situează în timpul interregnului din imperiu. Slăbirea puterii centrale, creşterea rolului politic al principilor electori, extinderea conflictelor interne, apariţia nobilimii brigande, diminuarea autorităţii justiţiei şi a legii, proliferarea actelor arbitrare ale stăpânitorilor faţă de supuşi, asuprirea ţăranilor, situaţia instabilă a oraşelor sunt doar câţiva dintre factorii care apasă ca o grea povară asupra vieţii din Germania anilor 1255 – 1275. Berthold moare în anul 1272, predicile sale se încadrează deci exact în acest interval de timp.

Să fie oare o pură coincidenţă? în momente critice de frământări şi tulburări, gândurile oamenilor se canalizează cu deosebită insistenţă şi intensitate către veşnicele întrebări despre natura şi esenţa umană şi despre menirea omului. Nu întâmplător, eforturile foarte susţinute din această perioadă ale forţelor spirituale din Germania au dus la un avânt remarcabil al energiei artistice şi intelectuale, în acea vreme, la Köln îşi desfăşura activitatea Albertus Magnus, eminentul reprezentant al perioadei de apogeu a scolasticii, iar unul dintre discipolii săi erau Toma din Aquíno. Tot în timpul interregnului se situează şi creaţia poeţilor Tannhäuser, Ulrich von Lichtenstein, Konrad von Wiirzburg şi Konrad) Marner. Foarte probabil că în această epocă au apărut şi părţi din

Carmina Burana, renumitul ciclu de cântece goliardice. Un poet care se recomandă drept Wernher der Gartenaere a compus *Meier Helmbrecht,* prima operă literară germană din mediul ţărănesc; în fondul său ideatic se recunosc ecouri directe ale patosului predicilor lui Berthold.

Un aspect trebuie însă subliniat în mod deosebit, dacă ne ocupăm de problema evaluării omului în această perioadă: din a doua jumătate a secolului al XIII-lea datează capodoperele perioadei de vârf a artei gotice germane – creaţiile rămase de pe urma arhitecţilor şi sculptorilor asociaţiei zidarilor din Naumburg în oraşele Mainz, Meiben şi Naumburg, cum ar fi grupurile statuare ale ctitorilor din corul catedralei Sfinţilor Petru şi Pavel din Naumburg. Expresivitatea figurilor, mai ales a perechilor Ekkehardt şi Uta, Hermann şi Regilindis, este impresionantă: chipurile lor sunt temeinic studiate psihologic şi emoţional, iar fizionomiile bărbaţilor cunosc o individualizare mai pronunţată decât cele ale femeilor2. Scenele patimilor de pe transeptul vestic al catedralei din Naumburg – „Cina cea de Taină”, „Prinderea lui Iisus”, „Iisus înaintea lui Pilat” sau „Iuda la primirea recompensei” – par a fi scene luate din viaţa de zi cu zi. Aici întâlnim pentru prima dată adevărate individualităţi artistice ale Evului Mediu german, al căror sublim nu a mai fost egalat de arta gotică din Germania. În aceste opere de artă se manifestă o deschidere de o durată relativ scurtă şi care nu şi-a mai găsit ecoul în cultura generaţiilor următoare. În mod evident, acest impuls creativ îşi avea rădăcinile în situaţia social-psihologică şi cultural-ideologică specifică a Germaniei de la jumătatea secolului al XIII-lea şi din deceniile următoare.

Iată cum se înfăţişează, pe scurt, atmosfera în care începe să se dezvolte genul predicii în Germania. Activitatea lui Berthold din Regensburg trebuie deci privită pe fundalul efervescenţei artistice şi al intensităţii spirituale, căci, corelate cu elanul intelectual şi curiozitatea sporită a omului pentru sine, ideile noi ale lui Berthold din Regensburg capătă o rezonanţă aparte.

Înainte de a ne dedica predicii care ne interesează, mai trebuie amintită o particularitate a retoricii lui Berthold. Predica sa se bazează pe o vastă utilizare a dialogului; oratorul îşi întrerupe mereu discursul prin exclamaţii, obiecţii şi întrebări, în aşa fel încât ele par să provină de la ascultători: „Tu vorbeşti despre un lucru, frate Berthold, dar eu am cu totul alte griji...”, „O, frate Berthold, lămureşte-mă însă...”, „Aş dori să mă căsătoresc, frate Berthold, dar sunt un biet nevoiaş. Ce să fac...?” etc, iar el răspunde prompt la fictivele întreruperi ale fictivilor săi ascultători. Stratagema îi face cuvântarea degajată, ea prinde viaţă şi mobilizează atenţia celor care stau la picioarele sale; ea facilitează turnuri neaşteptate ale firului expunerii sale şi include în dialog mulţimea credincioşilor. Se creează impresia că Berthold ar fi fixat pe dialog; el îl are permanent pe ascultător înaintea ochilor minţii, iar ca predicator se străduie să pună stăpânire pe el. Cu bună ştiinţă spun „ascultător”, şi nu „ascultători”. La predicile lui Berthold veneau mii de oameni – Salimbene din Parma indică cifre incredibile –, dar oricât de mare e mulţimea ascultătorilor săi, oratorul are întotdeauna individul în faţa ochilor, iniţiind cu el o conversaţie intimă. Berthold nu vede în faţa sa o masă fără chip, auditoriul său constă în *indivizi.*

Într-una dintre predicile sale, el dezvoltă o clasificare a păcatelor la care sunt predispuşi unii oameni. În ea îi diferenţiază strict pe păcătoşi după anumite categorii sociale şi de vârstă, căci tinerii se fac mai curând vinovaţi de păcatul desfrânării morale decât cei în etate, care, la rândul lor, cad pradă păcatului zgârceniei. Oamenii simpli din popor se încurcă mai uşor, după spusele lui Berthold, în „iţele ipocriziei şi infidelităţii”, pentru că sunt săraci şi fără minte; bogaţii, în schimb, sunt predispuşi la vanitate şi sete de glorie3. Efortul de individualizare şi concretizare, în opoziţie flagrantă cu tipologiile abstracte şi extrem de generalizate ale scolasticii, transpare şi din descrierea stratificării sociale din Germania de odinioară, întreprinsă în predica „Despre cele zece coruri de îngeri în

creştinătate” 4. Deşi Berthold este un călugăr cultivat, departe de el orice esoterism. El priveşte lumea cu ochii unui om care nu pluteşte deasupra grijilor şi nevoilor pământeşti, ci trăieşte cu ele şi în mijlocul lor. Dialogul dintre insul instruit şi cel neinstruit are loc *în interiorul* propriei sale conştiinţe, iar această caracteristică propulsează predicile franciscanului german în postura de mărturii istorice de o valoare inestimabilă.

Să ne ocupăm în cele ce urmează de predica „Despre parabola celor cinci talanţi” 5. Berthold a preluat tema din Noul Testament, mai precis din pilda talanţilor, în care un bărbat îşi încredinţează avutul robilor săi (Matei, 25.14 – 30), dar prezintă materialul într-o lumină cu totul nouă, interpretându-l într-o manieră cât se poate de originală. Ce înseamnă pentru el „talanţii” corespunzători sumelor de bani împărţite? Predicatorul lasă complet la o parte părţile parabolei în care se face referire la „un talant”, respectiv „doi talanţi” împărţiţi robilor. În viziunea sa, în primul caz sunt vizaţi copiii nebotezaţi, iar în al doilea cei botezaţi. Predica se ocupă exclusiv de cel de-al treilea bărbat, care a primit „5 talanţi”, adică de adulţi – oameni aflaţi la vârsta la care acţionează conştient şi poartă întreaga responsabilitate a faptelor lor. Ideea responsabilităţii omului îl preocupă în mod deosebit pe predicator.

Predica s-a păstrat în două versiuni, una în latină, scrisă anterior expunerii orale, şi una în germană, consemnată, după toate aparenţele, direct sau din memorie de către un discipol sau adept al lui Berthold, chiar în perioada în care el a ţinut-o în faţa poporului6. Cele două versiuni nu coincid în totalitate, iar diferenţele dintre ele aruncă o lumină relevantă asupra evoluţiei, a maturizării ideilor predicatorului.

În „prototipul” latin al predicii sunt enumeraţi aceiaşi „talanţi” – daruri divine – ca şi în versiunea germană, în ordinea următoare: 1) *rest temporales,* 2) *ipse homo,* 3) *tempus,* 4) *officium,* 5) *homo proximus*. În versiunea germană a predicii se modifică însă ordinea enumerării: 1) *unser eigen lâp, unser eigeniupersone* (propriul nostru

trup, propria noastră persoană), 2) *din amt* (funcţia ta), 3) *din zât* (timpul tău), 4) *din identisch guot* (bunurile, avutul tău pământesc), 5) *din naehster* (aproapele tău). Prin urmare, Berthold urmează în varianta iniţială litera Noului Testament, Punând pe primul loc „bunurile pământeşti", bogăţia, pentru ca abia apoi să se dedice „omului" şi atributelor sale, cum ar fi „timpul" şi „funcţia". Dar invarianta germană definitivă *persone* °cupă primul loc, fiind urmată de „funcţia" şi „timpul" ei şi abia după aceea urmează „bunurile pământeşti"; în mod semnificativ, „aproapele" se găseşte în ambele texte pe ultimul loc.

Se naşte impresia că, pe măsură ce avansează în elaborarea predicii sale, Berthold tratează textul parabolei din ce în ce mai liber. *Persone* dobândeşte, datorită poziţiei sale de la începutul enumerării, rolul dominant în cadrul şirului ideatic, atrăgând într-o oarecare măsură „funcţia" şi „timpul" după sine, în vreme ce „avutul" este împins către sfârşit. În mod evident, această succesiune i s-a părut mai convingătoare autorului (sau redactorului versiunii germane a predicii). Reamplasarea „talanţilor" a dus la o reconfigurare a sensului expunerii: *persone* devine centrul ei conceptual.

Într-o altă predică pe aceeaşi temă – despre socoteala pe care trebuie să o dea omul la Judecata de Apoi pentru modul în care s-a folosit de darurile date de Dumnezeu – revine motivul celor „cinci talanţi". După spusele lui Berthold, ei sunt inoculaţi în trupul nostru şi, de fiecare dată când devenim conştienţi de cele cinci simţuri ale noastre sau numărăm cele cinci degete ale mâinii, trebuie să ne aducem aminte de darurile divine. Demn de remarcat în această predică este faptul că oratorul schimbă ordinea „talanţilor" pe parcursul expunerii sale. La început doar îi enumera: 1) „noi înşine, corpul nostru, persoana noastră", 2) „funcţia noastră", 3) „proprietatea noastră", 4) „timpul nostru", 5) „aproapele nostru". Dar când ajunge să se refere concret la cele despre care trebuie să dăm socoteală în faţa lui Dumnezeu, el le modifică ordinea: 1) despre „noi înşine", 2) despre

„funcţia noastră”, 3) despre „timpul nostru”, 4) despre „proprietatea noastră”, 5) despre „aproapele nostru”. „Timpul” şi „proprietatea” şi-au inversat aşadar locurile. Prin urmare, Berthold este mai puţin preocupat de ierarhia relativă a „timpului” şi a „proprietăţii”, mult mai important pentru el se arată faptul că cele cinci daruri divine se întrepătrund intim, că ele formează o *unitate.* După cum vom vedea în continuare, în această unitate se exprimă percepţia sa asupra naturii umane.

Ca observaţie secundară, menţionez faptul că exegeza întreprinsă de Berthold pe marginea celor „cinci talanţi” a intrat abia în ultima vreme în vizorul cercetării, care nu îşi concentrează însă atenţia pe unitatea subliniată anterior, ci pe „muncă”, „funcţie” şi „vocaţie” 7. În ciuda meritului ei incontestabil, mi se pare că această orientare nu corespunde pe deplin intenţiilor predicatorului, întrucât se adresează exclusiv unui aspect parţial al predicii sale, căruia el însuşi i-a atribuit doar o importanţă secundară. Tematica „muncă” şi „vocaţie” ar trebui analizată într-un context antropologic mai larg, şi anume în acela în care Berthold a analizat problema personalităţii.

Să vorbim acum despre „primul talant”, spune predicatorul. El semnifică „propria noastră persoană”, pe care Domnul a creat-o după chipul său şi a înnobilat-o înzestrând-o cu liberul arbitru. „Trebuie să dăm socoteală pentru ea în faţa lui Dumnezeu şi să-l îndeplinim voia silindu-ne să înfăptuim binele”. Primul şi în mod evident cel mai important aspect la care se gândeşte predicatorul atunci când vorbeşte despre tot ce e mai bun şi mai valoros în om, despre ceea ce-l face într-adevăr om şi imagine a lui Dumnezeu, e faptul că omul este o „persoană”. Desigur, termenii *lâp* şi *persone* aveau la vremea lui alte semnificaţii decât cele asociate astăzi conceptului de „personalitate”. Subliniem că Berthold utilizează în tandem cei doi termeni: e cât se poate de limpede că el nu înţelege „personalitatea” ca pură esenţă intelectuală sau raţională – reamintim aici definiţiile scolastice, care o încadrează drept „substanţă indivizibilă

înzestrată cu raţiune" –, ci ca unitate dintre trup şi suflet. După cum am văzut deja, originalul latin pentru termenii germani este cuvântul *homo* („om") (*ipse homo* – „omul în sine"). Evident, termenul latin*persona* nu l-a satisfăcut în cazul de faţă pe Berthold, deoarece era mult prea grevat de concepţia teologică tradiţională centrată pe *persona divina,* de neînţeles pentru marea masă a auditoriului; în plus, predica nu are nici pe departe ca subiect diferitele întruchipări sau forme ale divinităţii. Este deplasat să presupunem că termenul „persoană", provenit din latina teologilor, începuse deja să se umple în germană cu o nouă substanţă?

În ciuda constatărilor oamenilor de ştiinţă care susţin punctul de vedere conform căruia „noţiunea de personalitate nu a fost niciodată verbalizată în Evul Mediu" 8, personal nu reuşesc să găsesc un alt echivalent adecvat pentru traducerea termenului *persone* decât cel de „personalitate". O asemenea interpretare se justifică prin rezultatele analizei contextului în care apare noţiunea. Să nu uităm că ne confruntăm cu o personalitate *medievală,* iar contextul specific concretizează noţiunea. Bineînţeles că personalitatea medievală nu dispunea încă de gradul de autonomie şi suveranitate care avea să marcheze secole mai târziu caracteristica principală a personalităţii; ea era o persoană creată de Dumnezeu şi sortită să se întoarcă la El. Din felul în care Berthold comentează în continuare parabola „celor cinci talanţi", se desprinde de îndată concepţia sa despre „persoană", căci, în ce mă priveşte, consider că celelalte daruri ale lui Dumnezeu nu reprezintă în viziunea lui nimic altceva decât revelarea sensului acestei noţiuni-cheie.

„Al doilea talant" simbolizează „chemarea, funcţia, slujba ta, hărăzită de Domnul. El a dat fiecărui om o funcţie", căci nimănui nu-i este permis să trândăvească. Comunitatea se alcătuieşte din persoane, iar fiecare dintre ele îşi exercită funcţia socială destinată ei. Berthold dezvoltă într-o manieră proprie concepţia referitoare la diviziunea funcţională a muncii şi la îndatoririle sociale,

abătându-se în descrierea diferitelor „funcţii” şi „chemări” de la rigida diviziune tripartită enunţată la începutul secolului al XI-lea de episcopii francezi Adalberon din Laon şi Ger (h) ard de Cambrai, conform căreia societatea consta în *ordines* („stări”) formate din *oratores* („cei care se roagă”), *bellatores* („războinici”) şi *aratores, laboratores* („plugari”) 9.

Schema trifuncţională, care nu cunoaşte decât păturile de bază ale societăţii feudale – clerul, inclusiv călugării, aristocraţia şi ţărănimea –, ignoră complexitatea reală a structurii sociale. Chestiunea cea mai importantă de care trebuie să ţinem în primul rând seama în cazul de faţă se dovedeşte însă următoarea: deşi această schemă se remarcă prin simplitatea structurii sale logice, asociind în plus Sfânta Treime, ea pleacă de la noţiunea „stării” ca masă amorfa. Dimpotrivă, Berthold se gândeşte mereu la *indivizi* atunci când se referă la o funcţie sau alta în care aceştia îşi îndeplinesc datoria. Punctul de plecare al reflecţiilor sale îl constituie individul, *persone,* nu starea, clasa ori poziţia socială sau juridică. El respectă neclintit acest principiu în toate predicile sale. Deşi se înfăţişează cu ele înaintea unor mari mulţimi de credincioşi, el se adresează întotdeauna *persoanei* individuale, cu care încearcă să lege un dialog direct. Ţinta predicii lui Berthold o reprezintă individul şi mânruirea lui. Particularitatea modului în care predicatorul se adresează ascultătorului reiese nu în ultimul rând şi din faptul că în cursul dialogului el dezvăluie câte ceva despre propria persoană.

„Şi eu am funcţia mea”, continuă Berthold, căci „funcţia mea este predica”. Funcţiile sunt judicios distribuite, nu neapărat aşa cum poate ne-am dori noi, ci invariabil după voia lui Dumnezeu. Multora le-ar fi plăcut să devină judecători, dar a trebuit ca ei să devină cizmari; poate că unul ar fi preferat să fie cavaler, dar trebuie să rămână ţăran10. „Cine să muncească pentru noi ogorul, dacă toţi ar fi domni?”, se întreabă el, sau afirmă: „Trebuie să fii acela pe care Dumnezeu vrea să-l vadă în tine, căci

cine ar mai coase cizmele, dacă ai fi devenit ceea ce vrei să fii?”. Unul e făcut să fie papă, altul împărat sau rege, episcop, cavaler sau conte ş.a.m.d. „Şi chiar dacă ai o funcţie joasă, nu trebuie să te vaiţi în inima ta şi nici să te plângi: «Ah, Doamne, de ce mie mi-ai dat o viaţă atât de grea, iar altora atât de multă vază şi bogăţie?». Trebuie să spui: «Doamne, slăvită fie bunătatea cu care m-ai binecuvântat şi mă binecuvântezi în continuare!»”. Într-o altă predică ne este dat să citim ceva asemănător: la plângerea formulată de fictivul său interlocutor: „Ah, frate Berthold, dacă aş fi doar puţin mai bogat!”, predicatorul obiectează: „Nu, nicidecum! Şi ştii de ce? Ţi-ar fi plăcut să fii un domn, dar trebuie să-ţi ari ogorul; ai fi vrut să fii conte, dar eşti cizmar... Astfel că eu le spun tuturor celor care trudesc prin sudoarea frunţii: dacă Dumnezeu i-ar fi făcut pe toţi domni, în lume ar domni neorânduiala, iar pământul nu ar mai cunoaşte linişte şi pace” 11. Rangul şi repartiţia sarcinilor în societate, ierarhia şi distribuţia averii sunt semne că lumea este bine alcătuită şi pe placul lui Dumnezeu, creatorul ordinii cosmice şi sociale.

Predica „celor cinci talanţi” continuă cu critici la adresa noilor impozite şi dări samavolnice. Berthold face apel la toţi cei care le-au instituit să nu stăruie în perceperea dărilor pentru că riscă să-şi piardă mântuirea sufletului. Astfel, judecătorii au îndatorirea să-şi exercite funcţia în mod corect, să pronunţe sentinţa după dreptate şi lege – indiferent dacă este vorba de săraci sau bogaţi, de cunoscuţi sau de străini, de rude sau de concetăţeni – şi să nu aplice sancţiuni băneşti mai mari decât cele prevăzute de lege. Imediat după somaţia de a nu lua mită şi alte cadouri menite să corupă, urmează recomandarea: „Cine nu judecă cinstit, mai bine să-şi predea funcţia, căci, după cuvântul Domnului, mai bine să ajungi cu un singur ochi în împărăţia cerurilor decât cu amândoi în iad. Câte mii nu au ajuns deja în iad, pentru că nu au înapoiat Domnului talantul primit de la El!”

Există însă îndeletniciri care nu constituie o „funcţie”, adică o activitate prevăzută de ordinea divină.

Printre ele se numără înşelăciunea şi cămătăria, furtul şi tăinuirea de bunuri furate. Oratorul dezvoltă o grandioasă panoramă a minciunii şi falsităţii, a escrocheriei şi şantajului, a delăsării faţă de muncă şi a neglijenţei în îndeplinirea datoriei. Se prea poate ca, în afara unei anumite predispoziţii generale – ce-l caracterizează de asemenea pe predicatorul Berthold ca moralist, înclinat să vadă mai cu seamă partea negativă a vieţii, ale cărei vicii le flagelează neîndurător –, aici să se ascundă o aluzie critică la situaţia politică şi socială a imperiului din timpul interregnului, când samavolnicia şi fărădelegea erau pretutindeni la ordinea zilei.

Dacă primul dar al lui Dumnezeu către om este a sa *persone* înzestrată cu liber arbitru, al doilea este funcţia socială a individului, încadrarea sa într-un grup definit de criterii de clasă şi profesie. Omul nu-şi alege însă funcţia prin propria lui voinţă, astfel că el nu ar trebui să cocheteze cu gândul de a-şi schimba profesia sau categoria socială, deoarece apartenenţa şi activitatea lui socială în cadrul unei „funcţii” date îi sunt prestabilite de Dumnezeu. *Persone* se traduce în concepţia lui Berthold printr-o personalitate *determinată social*. Însuşirile personalităţii se condiţionează cât se poate de intim cu apartenenţa la o clasă, la o categorie sau la un grup social. „Omul abstract”, implicit asumat de termenul *persona* în textele juridice, nu există pentru Berthold; există doar o varietate de tipuri sociale – suverani, seniori, cavaleri, ţărani, meşteşugari sau negustori. Structura personalităţii negustorului nu este identică cu cea a cavalerului, iar structura personalităţii călugărului diferă de cea a ţăranului. Nu avem cuffl să nu recunoaştem meritul acestor reflecţii: ele surprind foarte pertinent specificul autocunoaşterii omului medieval, care trăia într-o societate structurată ierarhic şi compartimentată în clase şi corporaţii.

Noţiunile de „funcţie”, „profesie” şi „slujbă” înglobează cele mai diferite îndatoriri sociale – începând cu profesiile administrative, ecleziastice şi politice, precum

judecători, principi, prelaţi şi alţi clerici, până la îndeletnicirile pur manuale, unde Berthold îi înşiră, cu tendinţa sa spre concret, pe plugari, croitori, cizmari, morari, comercianţi şi zilieri. Categoria „funcţie” presupune, prin urmare, în mod necesar „munca”. Trebuie subliniat însă că „munca” nu este niciodată desprinsă din contextul mai cuprinzător al „slujbei”. În sistemul analizei întreprinse de Berthold în predica „celor cinci talanţi”, nu activitatea productivă în sine se arată esenţială, ci slujba faţă de întreg, faţă de societate; factorul decisiv rezidă în includerea omului în sistemul funcţiilor polimorfe, care relevă în acelaşi timp atât o dimensiune socială, cât şi una etică şi religioasă. Omul nu trudeşte doar pentru împlinirea trebuinţelor proprii, ci şi pentru satisfacerea nevoilor altor oameni. Dar indiferent ce face, el îşi îndeplineşte munca înaintea Creatorului suprem, în care ea îşi găseşte temeiul şi motivaţia ultimă.

Noţiunea de „muncă” avea la acea vreme conotaţii suplimentare faţă de semnificaţia ei actuală mai restrânsă, cum ar fi „nevoie”, „pedeapsă”, „osteneală” şi „chin”, iar în predicile lui Berthold se regăsesc toate aceste nuanţe. Rezultă de aici că „munca” nu trebuie interpretată ca ceva abstract. Dacă prin ea se înţelegea „activitate economică”, atunci era întotdeauna subscrisă unui individ concret. Abia în textele de mai târziu, începând aproximativ cu secolul al XIII-lea, „munca” dobândeşte semnificaţiile secundare de „slujbă”, „supunere”, „stăpânire” şi „loialitate” 12.

Profesia acestui predicator franciscan nu comportă nici pe departe pasivitate ascetică şi renunţare la viaţa cotidiană. Dimpotrivă, lumea lui este cea în care munca – activitatea social utilă a fiecărui individ, văzută ca temelie a existenţei comunităţii – reprezintă o necesitate. Iar în ochii săi, comunitatea constă mai ales din indivizi productivi, care aduc servicii şi confort material tuturor oamenilor. În acest context, literatura de specialitate atrage, pe bună dreptate, atenţia asupra faptului că în oraşul Evului Mediu s-a născut un nou „etos al muncii” 13. Chiar dacă toate funcţiile au fost instituite de Creator, ele

se arată în egală măsură indispensabile comunităţii: fiecare îi ajută pe ceilalţi cu munca sa, oferind la schimb produsele sale. Dar procesul trebuie să se desfăşoare în mod onest şi de bună-credinţă, complet ferit de venalitate. Aspectul moral – „relaţia frăţească” dintre creştini – al oricărei activităţi economice stă în centrul predicilor lui Berthold von Regensburg.

După cum vedem, el nu percepe individul ca uniform şi substituibil: indivizii ocupă mai curând poziţii diferite sub raportul statutului social şi al stării materiale; fiecăruia îi revine un loc unic, hărăzit lui şi numai lui.

Al „treilea talant” încredinţat omului este timpul pe care îl are de trăit. Dumnezeu va dori să ştie ce a făcut cu el, căci omul l-a primit pentru a munci, şi nu pentru a-l irosi. Cartoforii sau dansatorii, cei care iau numele Domnului în deşert, beţivii, adulterinii şi ucigaşii – cu toţii îşi folosesc timpul în mod impropriu, iar în cele din urmă vor trebui să dea socoteală pentru fiecare clipă care s-a scurs fără folos. Referindu-se la „zgârciţi”, Berthold aruncă foc şi pară din amvon: ei nu numai că îşi irosesc timpul, dar mai rău, abuzează de el dintr-o infamă pornire către păcat!

Timp trebuie să fie şi pentru rugăciune, post, fapte bune, pomană şi mersul la biserică. Chinurile purgatoriului se diminuează cu timpul folosit pentru a rosti *Tatăl Nostru* ori *Ave Maria* sau pentru a da o pomană; momentele închinate slăvirii lui Dumnezeu vor fi luate în calcul la stabilirea perioadei pe care sufletul va trebui să o petreacă în flăcările purgatoriului. Timpul trebuie folosit pentru dobândirea mântuirii sufletului, nu risipit pentru înmulţirea chinurilor pe lumea cealaltă. „Prin urmare, conchide Berthold adresându-se auditoriului, faceţi din timpul vostru un timp folositor!”

Al „patrulea talant” primit de la Dumnezeu este proprietatea pământească. Ea trebuie folosită judicios, astfel încât să satisfacă nevoile capului de familie, ale soţiei şi copiilor săi, precum şi ale celor de sub acelaşi acoperiş. Fireşte, avuţia nu este repartizată uniform, dar

utilizarea judicioasă şi adecvată a averii constituie un imperativ universal. Adică: banii nu trebuie irosiţi pe comedianţi, femei străine şi prostituate, iar veşmintele de preţ sunt o dovadă de deşertăciune. În schimb, darurile făcute dezmoşteniţilor sorţii sunt demne de toată lauda.

Proprietarul la care fac referire predicile lui Berthold este micul producător de bunuri, care îşi procură hrana şi mijloacele de subzistenţă: prin urmare, idealul predicatorului îl reprezintă mica afacere de familie prin care aceasta îşi asigură existenţa. În sistemul concepţiilor lui despre lume, proprietatea este un bun dobândit pe cale legală, printr-o muncă cinstită. Opiniile lui Berthold din Regensburg referitoare la relaţiile de proprietate se aseamănă în multe privinţe cu poziţia lui Toma din Aquíno.

În condiţiile caracteristice noii realităţi economice urbane, indivizii activi social sunt obligaţi să interacţioneze şi să stabilească relaţii unii cu alţii, având drept scop schimbul de servicii şi de produse ale muncii lor. Anatema proferată de Berthold la adresa „zgârciţilor", „hoţilor" şi „nemernicilor" nu vizează repartiţia inegală a proprietăţii, ci utilizarea ei improprie. Abuzul reprezintă nesupunere faţă de Dumnezeu, întrucât El a creat suficient din toate pentru a hrăni întreaga lume. Inegalitatea bunurilor şi existenţa bogaţilor şi a săracilor nu au nicio importanţă în comparaţie cu egalitatea radicală a oamenilor în faţa Creatorului. „Totul purcede din El şi, în cele din urmă, se va întoarce la El", susţine Berthold. De aceea, predicatorul nu recunoaşte un drept de proprietate total şi nelimitat. Bunurile îi sunt încredinţate proprietarului de către Dumnezeu. Şi, la fel ca pentru persoana, timpul şi funcţia sa, individul nu este decât administratorul propriei bogăţii; aşadar, va trebui să răspundă pentru felul în care o foloseşte.

În sfârşit, al „cincilea talant" este dragostea pentru aproapele nostru, pe care se cuvine să-l iubim ca pe noi înşine. Vom vedea imediat în ce mod.

Aşadar, omului i-au fost acordate cele cinci daruri, ce constituie nişte valori esenţiale, iar el va trebui să justifice

în faţa Atotputernicului întrebuinţarea pe care le-a dat-o – este vorba de Persoana sa, de vocaţia sa, de timpul existenţei sale, de bunurile materiale şi de relaţiile lui cu ceilalţi oameni. Şi sufletul? Am fi înclinaţi să credem că predicatorul ar fi trebuit să-l numească în capul listei cu darurile făcute de Dumnezeu omului. El nu este citat, dar este prezent de-a lungul întregului raţionament al predicatorului, precum centrul invizibil spre care converg toate darurile Creatorului enumerate mai sus. Berthold se referă la suflet, într-un fel sau altul, în fiecare predică a sa. Să subliniem: după oarecare ezitări, el a considerat necesar să înceapă enumerarea „talanţilor” cu *persone,* o noţiune rezervată anterior mai ales entităţii trinitare a lui Dumnezeu. Personalitatea include atât trupul, cât şi sufletul. Frângerea acestei unităţi contradictorii în clipa morţii reprezintă doar o stare provizorie, în timpul căreia sufletul – în funcţie de gravitatea păcatelor – ajunge în iad, în paradis sau în purgatoriu, pe când trupul cade pradă descompunerii în mormânt. În ziua Judecăţii de Apoi se produce reunificarea trupului cu sufletul, iar *persone,* osândită sau mântuită irevocabil, ia calea tărâmului de dincolo, la care a sortit-o Judecătorul Suprem. Trupul – dezavuat de Antichitatea târzie şi Evul Mediu timpuriu ca recipient al păcatului şi temniţă temporară a sufletului14 – este reabilitat şi repus în drepturi ca parte inseparabilă a personalităţii.

Revenind la predica „celor cinci talanţi”, trebuie subliniat: caracteristica indisolubilă a personalităţii este liberul arbitru, libertatea de a alege binele sau răul; asupra acestei libertăţi de alegere insistă în repetate rânduri şi celelalte predici ale lui Berthold, fapt ce relevă importanţa enormă pe care el i-o atribuie.

Este foarte firesc ca enumerarea darurilor lui Dumnezeu către om să înceapă cu persoana. Ea este darul primordial din care rezultă toate celelalte daruri divine. Iar al doilea „talant” – funcţia, vocaţia – indică deja rolul social al omului. În măsura în care omul este o personalitate, el aparţine unui complex de îndatoriri, unei categorii sau

clase determinate social şi profesional, pe care nu poate şi nu are voie să o părăsească, căci apartenenţa i-a fost stabilită de Dumnezeu. De aici rezultă imperativul de a-şi vedea îndatorirea ca pe o vocaţie şi de a o îndeplini cu devotament şi onestitate. Predica subliniază în mod repetat importanţa vocaţiei, a „serviciului”. Pe treapta conceptuală unde se află situat în predicare, „serviciul” reprezintă o calitate fundamentală a individului, ca însăşi persoana sa. Aceasta din urmă nu se reduce la o unitate psihologică, la complexul „trup şi suflet”; ea include şi funcţia socială a individului, tocmai „serviciul” îndeplinit cu supunere faţă de predestinarea divină.

Şi este absolut logic faptul că al treilea dar al Creatorului este timpul vieţii umane. Fireşte, în predică, timpul nu este secularizat, încă nu a trecut cu totul de la stadiul de timp al Bisericii la cel de timp al negustorilor; este timpul Domnului, iar omul este obligat să dea socoteală în faţa Lui de felul în care l-a folosit. Pentru Berthold, timpul vieţii terestre este în primul rând timpul oferit omului pentru a-şi căuta mântuirea. Efemeritatea lui fusese pe deplin sesizată încă din Evul Mediu timpuriu, iar religia creştină subliniase dintotdeauna că timpul se subordonează eternităţii. Printr-o utilizare judicioasă a timpului Berthold înţelege folosirea lui pentru asigurarea mântuirii sufletului. Căinţa şi penitenţa nu pot fi amânate, iar bogăţia acumulată pe căi necinstite trebuie returnată fără întârziere: iată un avertisment ce revine adesea în predicile lui Berthold. Timpul nu a devenit încă, în opinia predicatorului, o valoare autonomă, proprie vieţii terestre, acestei lumi josnice, în mod vizibil devalorizată de îndată ce este evocată eternitatea. Totuşi, simplul fapt că în predica „celor cinci talanţi” timpul este pus pe lista valorilor centrale ale existenţei umane şi considerat drept o condiţie ce îi permite omului să-şi îndeplinească sarcina, să-şi urmeze vocaţia, este extrem de semnificativ şi cu numeroase consecinţe: timpul este apreciat ca un parametru esenţial al personalităţii.

Evident, pentru predicatorii membri ai ordinelor

mendicante, care îşi desfăşurau activitatea în contact foarte strâns cu mediul urban, timpul începea să dobândească o valoare nouă şi, cu toate că îl tratau ca şi înainte, în conformitate cu interpretarea teologică tradiţională, însăşi legarea categoriilor referitoare la timpul existenţei umane de categoriile persoanei şi ale vocaţiei este simptomatică. Putem presupune că punerea în valoare a timpului, ca şi a apartenenţei la o corporaţie, firească pentru cercurile de negustori şi meşteşugari din mediul urban din perioada de apogeu a Evului Mediu, şi-a exercitat influenţa asupra predicii, care a transferat timpul, funcţia şi bogăţia într-un plan moral şi religios.

Este foarte semnificativ că, adresându-se credincioşilor, Berthold nu mai poate vorbi despre bogăţie în termeni exclusiv negativi. Bunurile materiale servesc la satisfacerea nevoilor individului şi ale familiei sale – alcătuită, în concepţia medievală, nu doar din cuplul conjugal şi copii, ci extinsă la rude şi slujitori. Desigur, trebuie să-i ajutăm pe săraci şi pe cei aflaţi în suferinţă, să facem fapte bune, dar fără a ne uita pe noi înşine. Autorul revine insistent la ideea că bogăţia este inegal împărţită: unii au mulţi bani, alţii au puţini sau deloc. Dar ce concluzii practice decurg din această constatare? Bogatul care posedă mai multe veşminte este obligat să le împartă cu un cerşetor?

La interpretarea versetului „Iubeşte-ţi aproapele ca pe tine însuţi!”, Berthold îşi lasă fictivul partener de discuţie să ridice următoarea obiecţie: „O, vai, frate Berthold, probabil că nici măcar tu nu ai face asta. Uite că şi eu sunt aproapele tău, iar tu ai două veşminte bune, pe când eu am doar o capă. Sunt sigur însă că mai degrabă m-ai lăsa pe mine în mizerie decât pe tine însuţi”. „Da, aşa e, îl aprobă predicatorul, am un lucru de îmbrăcat şi nu ţi-l dau ţie. Dar mi-aş dori ca tu să nu fii mai sărac decât mine, ci chiar mai bogat. Iubirea se arată în a-i dori aproapelui acelaşi lucru ca ţie însuţi: tu îţi doreşti pentru tine împărăţia cerurilor, deci doreşte-i-o şi aproapelui tău! „15 Se pare că ideea îl preocupă – şi îl încântă – pe Berthold

foarte mult, deoarece o repetă *ad litteram* în predici diferite. El nu menţionează absolut deloc idealul sărăciei apostolice, deşi predicatorii perioadei anterioare şi chiar cei contemporani nu obosesc să-l elogieze, îndemnându-i pe credincioşi să-şi împartă averea săracilor de dragul mântuirii sufletului.

În conştiinţa lui Berthold, bogăţia era atât de strâns legată de persoană şi de funcţia sa, de predestinarea sa, încât dragostea pentru aproape căpătase un caracter mult mai anemic şi mai pasiv decât până atunci. Putem oare să ne îndoim că reevaluarea valorilor creştine vădeşte influenţa subterană exercitată de noua etică a muncii şi a proprietăţii care s-a elaborat la oraş? Idealurile predicatorului, a cărui activitate s-a desfăşurat în principal în mediul urban, se deosebesc radical de idealurile monastice tradiţionale. Pe vremea când Berthold îşi desfăşura activitatea, imperativul potrivit căruia posesorul a două cămăşi trebuia să-i dea una săracului lipsit de aşa ceva era deja considerat erezie, astfel că autorul vede în răspândirea lui simptomul inconfundabil al revoltei şi rebeliunii16.

Persoana, funcţia, timpul existenţei şi proprietatea omului s-au contopit în predică într-un întreg indisolubil. Toate trebuie utilizate pertinent şi judicios în folosul individului şi, în acelaşi timp, în interesul societăţii, interes pe care predica îl camuflează în forma religioasă adecvată a vremii, legitimându-l ca împlinire a voinţei lui Dumnezeu, posesorul „talanţilor” încredinţaţi omului pentru a-i folosi în mod optim. Sub învelişul teologic tradiţional se ascunde totuşi un conţinut nou, foarte profan, de care, după toate aparenţele, nu este conştient nici măcar predicatorul însuşi. Bineînţeles că Dumnezeu nu este în tezele lui Berthold un simplu sinonim pentru „societate” cu interesele ei eminamente profane; El îşi păstrează pentru autor suveranitatea nelimitată şi importanţa ca principiu director al întregii existenţe, Creatorul şi stăpânul universului şi al omului, ţelul ultim al aspiraţiilor umane.

Şi totuşi, predica „Despre cei cinci talanţi” exprimă o

contradicţie manifestă, o relaţie originală de tensiune între tabloul obişnuit al universului teocentric şi viziunea asupra lumii ce se cristalizează încetul cu încetul în conştiinţa socială a populaţiei urbane şi în centrul căreia se găseşte omul, cu aspiraţiile şi interesele lui terestre. Noul tablou al lumii pe cale de a se naşte nu tăgăduieşte nicidecum rolul Creatorului şi, în acest sens, este şi el teologic, dar conţine deja noi potenţialităţi. Berthold din Regensburg nu se poate sustrage impulsurilor venite din mediul urban. Ca teolog şi predicator, el respecta cu fidelitate sensul creştinismului medieval. Dar, în mod imperceptibil pentru contemporani, însuşi acest sens se modifica, accentele îşi schimbau locul şi „vin nou” începea să curgă în „burdufuri vechi”. Mutaţiile vor fi mai vizibile în secolul al XIV-lea, dar le putem detecta semnele prevestitoare şi începuturile în opera predicatorului german din secolul al XIII-lea.

În scrierile sale întâlnim o „sociologie” şi o „antropologie” foarte originale, şi totuşi destul de coerent formulate. Berthold se simte dator să dea răspunsuri clare la întrebările fundamentale ale existenţei umane definite de coordonatele divinităţii şi societăţii. Acuitatea întrebărilor şi claritatea răspunsurilor îl ridică pe acest franciscan cu mult deasupra mediei celorlalţi predicatori şi autori de exemple latine. În special starea societăţii germane din timpul interregnului din a doua jumătate a secolului al XIII-lea – o societate pe care disensiunile interne au împins-o în pragul anarhiei şi care nu-şi mai putea proteja membrii, mai ales pe cei de condiţie modestă, de asuprirea şi samavolnicia în continuă creştere – a fost cea care i-a trezit lui Berthold următoarele întrebări arzătoare: Ce este omul? Cum trebuie el să se comporte în societate? Care sunt valorile fundamentale ale vieţii? Iar el s-a văzut nevoit să regândească din temelii aceste aspecte primordiale prin prisma situaţiei de criză care îl înconjura. Ideile lui Berthold din Regensburg sunt deosebit de interesante, mai ales pentru că ele nu se constituie într-un tratat teologic sau filosofic destinat unui cerc restrâns de iniţiaţi, ci într-o predică ce se adresează

unui mare număr de oameni, în special „oameni de rând”.

Predicatorii creştini au recurs dintotdeauna la un fond principal de idei provenind din Biblie şi din scrierile patristice. Dar în fiecare perioadă ei s-au raportat diferit la această moştenire şi au citit scrierile Părinţilor Bisericii de fiecare dată cu alţi ochi. Cu toată pietatea faţă de autorităţi, predicatorii medievali şi-au pus propriile accente pe cugetările predecesorilor, reliefând nuanţele mai apropiate de propriile concepţii şi care corespundeau în mai mare măsură necesităţilor timpului lor. Cercetarea predicii „Despre cei cinci talanţi” ne-a revelat totuşi o ruptură profundă, chiar radicală în hermeneutica conţinutului acestei parabole din Noul Testament, reinterpretarea sa totală având drept rezultat conferirea unui sens cu totul nou. Sub umbrela protectoare a exegezei tradiţionale a Sfintei Scripturi se insinuează o nouă percepţie a omului, dar şi mai decisiv ni se pare faptul că în lectura inedită a parabolei se manifestă ideea personalităţii umane, inexistentă anterior.

Capitolul VII

Aristocratul şi burghezul

Aristocraţia şi burghezia se situează pe primele locuri între stările sociale cu cele mai pronunţate tendinţe individualiste. Modul lor de viaţă şi tipul specific de mentalitate au stimulat cristalizarea calităţilor umane dependente de personalitate, cu menţiunea că cele aferente nobilimii se deosebeau radical de cele proprii burgheziei.

Procesul de transformare a războinicului Evului Mediu timpuriu în cavalerul perioadei de apogeu a Evului Mediu a coincis cu procesul poetizării şi eroizării, chiar a mitizării sale. Cântecele de gestă, genealogiile caselor nobiliare, codicele monarhice, epopeile şi romanele cavalereşti, precum şi poezia trubadurilor şi minnesängerilor – fiecare dintre aceste genuri literare glorifica propriul ideal cavaleresc. Idealului – în care meşteşugul armelor era aureolat apoteotic – nu îi corespundea un „sistem” organic de virtuţi cavalereşti

specifice; el rezulta mai curând din logica comportamentului social al unui cavaler şi se răsfrângea ulterior asupra comportamentului acestuia. Dar între realitate şi transfigurarea ei poetică existau diferenţe uriaşe. Aventurile, expediţiile şi faptele eroice ale cavalerilor, impetuozitatea lor altruistă şi apărarea cu arma în mână a cauzei celor slabi, iubirea înălţătoare pentru o neprihănită şi frumoasă fecioară, virtuţile de *mesure* sau *mâze* („măsură, echilibru, înfrânare”) şi *courtoisie* sau *hovescheit* («conduită curtenească”), în care se contopesc conceptele de *prouesse* („vitejie”) şi *sagesse* („înţelepciune”), precum şi, în sfârşit, codul lor de onoare reprezintă în aceeaşi măsură o invenţie literară1 ca identificarea armatelor de cavaleri cu ostile cereşti.

Adevăratele caracteristici ale durei realităţi în societatea feudală erau violenţa, jaful, cupiditatea insaţiabilă, spiritul vindicativ, cruzimea şi grosolănia moravurilor, idealizarea şi spiritualizarea iubirii însoţite de o carnalitate frustă, trădarea faţă de cei inferiori social, precum şi orgoliul de castă, neîncrederea şi dispreţul faţă de oamenii de rând. O comparaţie a creaţiei poetice cavalereşti mai sus menţionate cu cronicile şi alte genuri narative în proză care urmăresc aspectele vieţii cotidiene de la o distanţă mai mică evidenţiază prăpastia dintre idealul şi realitatea cavalerească2.

Faptul că unul dintre laitmotivele creaţiei poetice cavalereşti se regăseşte în *laudatio temporis acti* („elogiul vremurilor trecute”) poate fi pe drept cuvânt interpretat ca indiciu al faptului că poeţii sesizau întrucâtva fractura dintre trista realitate şi sublimul ideal cavaleresc3. Cu toate acestea, nu putem aborda fenomenul cavalerului medieval decât dacă-l situăm în câmpul de forţe dintre idealurile înalte şi realitatea cotidiană, asupra căreia aceste idealuri au exercitat totuşi o anumită influenţă.

Un nobil războinic, însuşindu-şi o doză mai mare sau mai mică de morală cavalerească, nu se comporta nici pe departe în viaţa reală ca eroii romanelor şi epopeilor cavalereşti – ar fi fost şi imposibil, de altfel. Astfel, istoricul

trebuie să se arate extrem de circumspect când se ocupă de textele literare care proslăvesc faptele eroice şi nobleţea personajelor. Don Quijote a căzut pradă nebuniei, deoarece a ignorat prăpastia dintre existenţa reală a cavalerului şi stilizarea sa literară. La rândul său, istoricul nu va reuşi să depăşească schema unei idealizări nejustificate a instituţiei cavalereşti dacă nu ţine seama de această prăpastie…

La fel de fals ar fi să privim diversele ipostaze ale literaturii cavalereşti exclusiv ca ficţiuni literare. Recurenţa obsesivă a anumitor ficţiuni pare totuşi să sugereze ideea că ele îndeplineau o funcţie socială bine determinată în viaţa comunităţii respective. Istoricii şi filologii zilelor noastre au identificat însă mijloace de a privi dincolo de aparenţele ficţionalităţii literare. Şi ce le este dat să vadă acolo? întrezăresc, de pildă, în poezia curtenească de dragoste reflexul modificat al situaţiei reale a vlăstarelor nobiliare în căutare de siguranţă socială, tradusă uzual printr-o feudă sau cel puţin printr-o consoartă care să o aducă drept zestre; mai departe, ei surprind în elementele căutării Graalului expresia aspiraţiilor de identitate cavalereşti etc. Nu ne vom ocupa aici de strădania, foarte la modă în prezent printre cercetători, de a aplica literaturii cavalereşti modele interpretative de factură psihanalitică, în fapt, de ce nu am putea presupune că şi în această literatură se manifestă, chiar dacă într-o formă sublimată, pulsiunile sexuale ale tinerilor cavaleri? O asemenea premisă ne-ar permite să afirmăm cu o mai mare certitudine că, în cazul de faţă, ne confruntăm mai curând cu eforturile de descoperire a personalităţii aparţinând unor oameni pentru care era vital să-şi asimileze capacitatea de integrare a eului propriu în acel „noi” al comunităţii familiale sau genealogice din *chansons de geste.*

Unui cavaler îi este specifică o serie de trăsături de caracter. Printre ele se numără o emoţionalitate pronunţată, chiar exacerbată, predispoziţia către variaţii comportamentale bruşte, de la mânie şi violenţă la

tandreţe şi euforie, precum şi recurenţa ridicată a acceselor de plâns şi deznădejde. Cruzimea şi mărinimia se contopesc într-un mod bizar în sufletul său. După criteriile actuale, cavalerul – ca toţi oamenii acestei epoci, după cât se pare – este un om al extremelor, dezechilibrat psihic. În perimetrul în care literatura Evului Mediu descrie asemenea „extravaganţe” emoţionale, ele aveau menirea să caracterizeze artistic individul şi universul lui interior. Aceste trăsături ale naturii cavalereşti sunt însă documentate şi în izvoare de alt gen. Avem aşadar de-a face cu un adevărat fenomen psihologic, mai precis, cu un fenomen socio-psihologic, deoarece anumite forme de exteriorizare a sentimentelor reprezentau fără îndoială o componentă a etichetei şi ritualurilor sociale, iar ele se cereau consumate. Oricum, exteriorizarea emoţională îl deosebeşte semnificativ pe cavalerul Evului Mediu de curteanul epocilor de mai târziu, un personaj care, prin poziţia ocupată la curtea seniorului său, a învăţat să se controleze, să-şi cenzureze gândurile sau, şi mai bine, nici măcar să nu le exteriorizeze. Locul „erupţiilor” naturale nemijlocite a fost preluat de rezervă, calcul şi ipocrizie.

În ciuda apartenenţei la o comunitate familială şi genealogică, cu toate tradiţiile şi obligaţiile pe care ea le incumbă, cavalerul Prezintă trăsăturile unui comportament individual. În luptă, el se bizuie în primul rând pe forţa şi curajul său, dat fiind că nu luptă într-un grup, ci de unul singur; pe el nu-l protejează o formaţie compactă de luptă, protecţia sa constă în cămaşa de zale sau în armură, dar mai ales în viteza lui de reacţie – fără a uita de dresura calului său. Călare, cavalerul întruchipează un fel de cetate itinerantă şi solitară, din care el luptă independent, dar numai atâta vreme cât rămâne în şa; o dată răsturnat şi doborât la pământ, el seamănă în armura sa grea şi rigidă cu un gândac căzut pe spate şi devine o pradă uşoară pentru adversar.

Dar a-i recunoaşte deja o individualitate cavalerului, în virtutea acestor considerente, nu este posibil decât cu mari rezerve. Toate domeniile vieţii sale în comunitatea

tovarăşilor de castă sunt strict reglementate şi extrem de ritualizate. Protocolul ceremoniei de investire, conduita pe câmpul de luptă şi în turnir, formele creaţiei poetice cavalereşti, vestimentaţia, eticheta ce-i guvernează limbajul şi manierele – toate acestea sunt profund semiotice, saturate de semnificaţii şi simboluri, şi nimeni nu se poate sustrage constrângerilor ce rezultă din ele. Cavalerul se consideră şi se simte o fiinţă împlinită doar printre oameni, în societate – fireşte, mai ales în sânul propriei comunităţi, căci pentru a se putea autovalida, el trebuie să-şi joace rolul social. Aflat în afara acestui cadru determinant pentru imaginea sa, el trebuie să fie întotdeauna conştient de rolul său ca reprezentant al aristocraţiei. Funcţia exercitată de el în plan social este „teatralizată" în cel mai înalt grad; cel mai sugestiv exemplu îl constituie spectacolul turnirului. Ţelurile care îl animă pot fi rezumate simplist în maniera următoare: cum apare el în ochii celor ce-l înconjoară, ce gândesc despre el confraţii din ordinul cavaleresc şi ce impresie face asupra femeilor frumoase. Ţinând cont de toate acestea, este greu de spus dacă şi în ce măsură s-a dedicat el introspecţiei. Un singur lucru se poate afirma cu certitudine: cavalerul este „programat" să apară în faţa spectatorilor.

Biserica a încercat să îl „creştineze" şi să îi îmblânzească instinctele belicoase şi agresive aservindu-l cauzei sfinte şi cana-lizându-l în direcţia obiectivelor sale. În acest scop a fost instituită *pax dei* („pacea lui Dumnezeu"), menită să limiteze violenţa şi vărsarea de sânge; în cutumele cavalereşti au fost preluate elemente ale simbolismului creştin şi ritualului vasalic, iar agresivităţii comune, primitive a cavalerului i se conferă demnitatea cruciadei, în orice caz, trebuie să admitem că, abstracţie făcând de ordinele monastico-militare, Biserica nu a reuşit să anihileze acel etos originar lumesc, „păgân" chiar al cavalerilor. În acest spaţiu dintre Dumnezeu şi lumea profană, „dintre sfânt şi măcelar" (Jacques Le Goff), s-au dezvoltat tendinţele individualiste ale cavalerului.

Perioada istorică în care cavaleria va ajunge să se

definească drept *ordo* de sine stătător, o categorie distinctă, cu funcţii sociale specifice, a fost secolul al XII-lea, pe parcursul căruia cavalerul individual a început să se perceapă ca personalitate. Tot acum se produce şi apogeul culturii cavalerului: apar creaţii literare ce glorifică virtuţile cavalereşti şi cântă diferiţi eroi, precum Roland; se dezvoltă poezia trubadurilor provensali şi corespondentul ei german, minnesangul; etica cavalerească se îmbogăţeşte cu noi valenţe, cum ar fi conduita şi iubirea curteneşti, de natură să potenţeze pasiunile individuale la cote ale sublimului, necunoscute până atunci; şi, mai ales, onoarea cavalerească şi conştiinţa aristocratică, care nu defineşte nobleţea ca hazard al originii, ci ca un complex de însuşiri morale ale personalităţii. Bineînţeles că doamna cântată de trubaduri şi cea proslăvită de minnesängeri rămân tributare unui ideal neindividualizat de frumuseţe feminină, dar introspecţia cavalerului-poet în lumea sa interioară şi preocuparea faţă de trăirile amoroase – oricât de grevată ar fi fost expresia lor de artificialitate şi şabloane – marchează totuşi o importantă piatră de hotar în procesul de autocunoaştere al cavalerului. Este suficient să ne amintim cum îşi descrie Abélard sentimentele care îl atrag spre Héloïse pentru a sesiza profunzimea transformărilor din universul emoţional ce aveau să continue în cazul generaţiilor următoare.

Arta lirică a Evului Mediu este fundamental diferită de cea a prezentului. Eul liric al poeziei cavalereşti nu conţine aproape deloc aluzii biografice cu caracter concret, „anecdotice” sau cu trimitere la cotidian, fiind aşadar unul pur convenţional. *„Je”* („eu”) exprima în respectiva poezie – după cum remarcă Paul Zumthor – doar un „eu gramatical”; el era universalizat şi complet-nedeterminat temporal, întruchipa mai curând un rol decât un subiect singular4. Această poezie se arată prea puţin în măsură să ne reveleze personalitatea reală a autorului ei, deoarece subiectul ei se sustrage privirilor noastre la adăpostul superficialităţii obiective a textului. Câteodată

autorul se referă la sine folosind persoana a treia, dar, chiar şi atunci când foloseşte în text un „eu”, ar fi o iluzie să credem că intrăm în legătură cu individualitatea sa. Cu timpul, iubirea cântată de trubaduri începe să-şi piardă din convenţionalismul pur literar, devine mai intimă şi îmbracă expresia sentimentelor autentice, dar exteriorizările personale sunt la fel de cenzurate ca înainte. De bună seamă, există *vidas* („biografii”) despre trubaduri, dar şi ele transmit doar un minimum de informaţii biografice.

Cu totul altfel se prezintă situaţia în cazul genului epic, al romanelor şi epopeilor cavalereşti. Aici autorul a conturat mai precis relaţia sa cu lumea descrisă, recurgând la alegorie ca mijloc privilegiat de expresie a dispoziţiei sale psihice, a conştiinţei individuale şi a simţămintelor lui. Paralelele dintre macrocosmos şi microcosmos, foarte răspândite în epocă, l-au determinat să exprime individualul în general, iar alegoria era instrumentul prin care se fixau relaţiile sufletului cu principiul universal al Creatorului. Descrierea experienţelor onirice prin care se dezvăluia lumea interioară a autorului era o formă literară foarte agreată, deoarece permitea stabilirea de relaţii între elementele lumii interioare şi încadrarea lor într-o ordine plină de sens. Astfel, poezia alegorică dobândeşte pe alocuri valenţe personale.

În paralel cu evoluţia în direcţia personalităţii, se desfăşoară o alta: mutarea centrului de greutate în genurile literare – nuvela curtenească, *fabliaux, exempla,* pildele morale – din trecutul îndepărtat, legendar în actualitatea autorului. Prezentul narativ se suprapune cu prezentul istoric al autorului. Se amplifică subiectivitatea autorului odată cu acutizarea percepţiei temporale, iar el îşi mobilizează rezervele memoriei individuale. Aventurile eroului nu se epuizează în călătoriile sau isprăvile sale ficţionale, ci reprezintă totodată şi „aventurile interioare” ale autorului în procesul de autodescoperire. Dar şi eroul literar îşi trasează şi aprofundează harta psihică a personalităţii în cursul peregrinărilor şi acţiunilor sale în

peisajul natural şi social.

În mod corespunzător se modifică şi „crono-topos”-ul, „conti-nuumul spaţio-temporal”, percepţia şi experienţa timpului, spaţiului: ele încetează să mai fie simple atribute exterioare ale lumii în care se mişcă eroul şi sunt mai curând „subiectivizate”. Timpul îl modelează pe erou, dar şi eroul configurează timpul, în măsura în care existenţa individului conferă dimensiunii temporale o nouă importanţă şi un nou sens. Timpul romanului medieval nu s-a desprins încă total de timpul mitului şi al epopeii, iar în interpretarea lui trebuie ţinut cont de mai multe aspecte; în plus, el prezintă în romane contradicţii şi ambiguităţi5. Totuşi, unii cercetători ai romanului cavaleresc nu se sfiesc să vorbească de timpul „biografic”, subiectiv al personajelor, interpretând şi spaţiul din această perspectivă individuală6.

Alegoria şi amintirea conferă eului auctorial, în opere precum *Roman de la rose (Romanul trandafirului),* un nou sens şi o nouă importanţă. Din această perspectivă, romanul cavaleresc al Evului Mediu era un „roman educativ” 7. Dar chiar şi *în Romanul trandafirului* ne confruntăm cu abstracţii şi alegorii, nu cu personaje realiste. Vor mai trece încă două secole până când François Villon să descrie prin „eul” operelor sale trăiri personale şi realităţi existenţiale autentice.

Eroul romanului cavaleresc este un cavaler rătăcitor, aflat în căutare de aventuri şi fapte eroice, prin care el se realizează pe sine şi îşi descoperă identitatea. Acest tip de existenţă îi pretinde iscusinţă, isteţime, şiretenie şi chiar puţină ingeniozitate *(engin,* lat. *ingenium).* El se bizuie în primul rând pe sine şi se încrede în capacităţile şi forţele sale fizice şi spirituale. Este însă dislocat din mediul social şi nu e de mirare că îşi conştientizează adesea alienarea, care se poate manifesta prin accese de sălbăticie sau chiar de demenţă. Eroii romanelor trebuie să treacă prin stări extreme, prin „situaţii-limită”, înainte de a ajunge la concilierea cu sine, cu femeia iubită şi cu Dumnezeu. Personaje ca Tristan, Parsifal şi alţi eroi ai romanelor

cavalereşti întruchipează căutarea încordată, deznădăjduită a propriului eu de către personalitate8.

Nu de puţine ori, eroul romanului se ascunde sub un alt nume. Dar erau acestea mereu doar încercări de a-i induce în eroare pe ceilalţi? Printre ei întâlnim personaje care nici măcar nu-şi cunosc propriul nume (Perceval le Gallois). Nu se exprimă cumva prin asemenea travestiuri forme inedite de autocunoaştere a unei personalităţi?

Ar fi totuşi impropriu să atribuim tendinţei de „individualizare” şi „subiectivizare” a lumii, caracteristică eroilor romanelor cavalereşti, o semnificaţie universală, după cum la fel de eronat ar fi să presupunem o amplificare progresivă a acestei tendinţe. Valabil e mai curând contrariul. După cum demonstrează Robert W. Hanning, trăsăturile care încă se mai găsesc la Chrétien de Troyes şi alţi câţiva autori ai secolului al XII-lea – concentrarea narativă asupra individului, apariţia unui „timp biografic” şi cristalizarea unui punct de vedere personal – se estompează decisiv în romanul curtenesc al secolului al XIII-lea, unde individul trece în fundal, sub efectul viziunii asupra destinului comun al seminţiei umane sau al tabloului evocat de declinul Mesei Rotunde a regelui Arthur9.

Consider că observaţia de mai sus are o relevanţă de ordin metodologic. După ce constată apariţia unei noi tendinţe, istoricii se pripesc nu de puţine ori să presupună că tendinţa, o dată apărută, va evolua şi se va consolida. Concluzia se bazează pe ipoteza că progresul nu se poate desfăşura decât în mod liniar. Istoria reală cunoaşte însă surprize şi evoluţii dintre cele mai diverse. Deşi într-o etapă iniţială romanul cavaleresc prezintă câteva porniri fragile de individualizare în portretizarea eroilor, nu există absolut niciun motiv să extrapolăm această tendinţă asupra întregului gen literar sau să ne aşteptăm ca ea să se impună ulterior.

Am putea mai curând presupune că apropierea de noţiunea de individualitate – la fel ca abandonarea de mai târziu a acestor demersuri – semnalează mutaţii nu doar în

starea de spirit a autorilor romanelor cavalereşti, ci chiar în atitudinile unei părţi a cavaleriei. Desigur, oscilaţiile şi ecourile lor literare nu reflectă în mod direct mentalitatea categoriei sociale transfigurate poetic. Se impune însă o altă supoziţie: deşi evoluţia statutului social şi psihologic al cavalerului se asociază cu o anumită tendinţă de individualizare, această tendinţă se supunea unor restricţii determinate istoric.

Nu întâmplător romanul cavaleresc al Evului Mediu – radical diferit de romanul zilelor noastre – şi-a împrumutat numele unui întreg gen literar. Un „roman" conţine biografia unui erou, se axează pe evoluţia şi complicaţiile, deseori tragice, ale vieţii sale; în punctul central al naraţiunii se află un individ confruntat cu anumite situaţii sau răspunzător el însuşi de ele. Eleazar Meletiński notează că, spre deosebire de epopeea eroică, romanul medieval „se orientează către prezentarea unei personalităţi suficiente sieşi", care nu mai este atât de strâns, de organic legată de grupul ei. Interesul romanului curtenesc sau cavaleresc se concentrează pe „soarta personală a eroului" şi pe descrierea experienţelor şi simţămintelor lui. Provenit din epopee, din cântecul eroic şi din basm, acesta transcende graniţele celorlalte genuri literare amintite, dezvăluind „omul interior" în „eroul epic" 10, în romanul curtenesc se exprimă nevoia cavalerului de a-şi asuma raţional propriul destin şi de a-şi determina locul în lume. În construcţia romanului medieval se remarcă un interes tot mai viu pentru personalitate. Oare faptul că eroul romanului îşi face deseori apariţia izolat de mediul său social – o izolare, nu de puţine ori, evident exagerată narativ – nu reprezintă un indiciu că atenţia autorului şi a audienţei sale se îndreaptă asupra personalităţii şi a procesului ei de autoidentificare?

În vreme ce recuzita cavalerului se alcătuia din scut şi spadă, cea a negustorului consta în abac şi registrul contabil. Fie şi numai din aceste atribute exterioare, transpar cu claritate diferenţele fundamentale existente între cele două stări sociale în ceea ce priveşte concepţia

de viaţă şi tipul de comportament. Meşteşugul armelor şi turnirul pretindeau îndrăzneală, îndemânare fizică şi forţă. Comerţul şi operaţiunile financiare presupuneau în schimb Perspicacitate, capacitatea de a gândi logic şi de a vedea în Perspectivă. Stilul de viaţă al aristocraţiei se manifesta atât prin generozitate, permanent oripilată de meschinăria burgheză, cât şi prin pompă ori grandioase gesturi teatrale menite să etaleze, cu fiecare prilej, rolul social al nobilului. În schimb, caracteristicile stilului de viaţă burghez al negustorului se traduceau prin atenţie, seriozitate, onestitate şi acurateţe. Iraţionalităţii şi impulsivităţii cavalerului i se opuneau raţionalitatea şi moderaţia negustorului.

Nobilii aristocraţi se puteau lipsi de carte. Chiar dacă ştiau să scrie şi să citească – probabilitate oricum mai crescută printre doamnele din aristocraţie –, stăpânirea acestei arte nu se număra printre cerinţele indispensabile ale existenţei lor. Negustorul însă nu şi-ar fi putut conduce afacerile dacă nu ar fi învăţat să socotească şi să redacteze scrisori. Aristocraţii îşi pregăteau fiii pentru meseria armelor, luându-şi exemplele demne de urmat din epopeea eroică, arborele genealogic şi tradiţiile familiei şi, nu în ultimul rând, din romanul curtenesc. Negustorul bogat se îngrijea însă ca moştenitorii şi succesorii săi să urmeze cel puţin o şcoală sau să aibă profesori particulari; adesea îşi trimitea fiii la universitate pentru a-şi însuşi cunoştinţe şi competenţe utile în viaţă, care să le permită să devină la rândul lor negustori sau, şi mai bine, să acceadă la statutul de jurişti.

Toate au avut drept urmare faptul că nobilul şi burghezul concretizaţi în cavaler şi negustor – au evoluat către două tipuri psihologice total diferite şi chiar opuse în multe privinţe, fiecare cu propria lui mentalitate şi imagine asupra lumii. Contrastul era evident chiar şi pentru contemporanii lor. Nobilii îi priveau de sus, cu un dispreţ nedisimulat, pe negustorii degradaţi în ochii lor la acelaşi nivel cu plebea comună. La rândul lor, aceştia se revanşau afişând scepticism, chiar ostilitate faţă de seniori, deşi în

paralel nu scăpau nicio ocazie să avanseze fără scrupule în ierarhia socială şi să-şi croiască drum – mai ales prin căsătorie – în cercul privilegiaţilor. Contradicţia se reflectă artistic în anecdote, *fabliaux,* epopei animaliere şi alte genuri circumscrise literaturii proprii mediului urban. În ele, clasa marilor şi micilor negustori se răzbuna, înfăţişându-l pe nobil ca întruchipare a stupidităţii şi forţei brute, căruia adversarul său din burghezie îi era mereu superior prin inteligenţă şi şiretenie.

Cele două modele incompatibile de viaţă şi-au găsit expresia artistică în poemul alegoric anonim *A Good Short Debate between Winner and Waster (O bună şi scurtă discuţie între Strângătorul de bani şi Risipitor) 11.* Primul personifică negustorul, în vreme ce al doilea îl reprezintă pe cavaler. Strângătorul face elogiul celor ce cheltuiesc banii cumpătat şi cu chibzuinţă, care trăiesc pe măsura pungii lor şi pe care îi desfată contemplarea bogăţiilor adunate. Extravaganţa nebună a Risipitorului, vizibilă în veşmintele sale costisitoare şi ospeţele îmbelşugate, nu găseşte la el decât neînţelegere şi indignare. Simpla enumerare a bucatelor servite în casa Risipitorului constituie prin ea însăşi un întreg tratat culinar. Lipsa de judecată a oamenilor care, fără a avea o leţcaie în buzunar, achiziţionează blănuri rare, veşminte de preţ şi alte produse de lux, îl consternează pe Strângător. El îi reproşează Risipitorului că ospeţele şi chefurile împrăştie proprietăţile lăsate moştenire şi sunt vinovate de defrişarea pădurilor. De asemenea, îl acuză că este dezinteresat de cultivarea pământurilor şi că vinde totul pe nimic, inclusiv uneltele, pentru a-şi plăti aventurile militare şi partidele de vânătoare.

Degeaba Strângătorul îl avertizează pe Risipitor să-şi micşoreze cheltuielile, să evite ruina şi să-şi obişnuiască apropiaţii cu munca. Pentru cel de-al doilea lucrurile sunt clare: aroganţa şi infatuarea îl îndeamnă pe Risipitor să-şi distrugă averea. Dimpotrivă, el, Strângătorul, îşi datorează bogăţia virtuţii de a se îndeletnici cu o activitate utilă şi de a duce o viaţă cumpătată.

În ceea ce-l priveşte, Risipitorul îi reproşează Strângătorului că toate comorile adunate grămadă nu folosesc nimănui: „La ce sunt bune toate aceste comori, dacă nu le foloseşte nimeni? O parte rugineşte, o alta putrezeşte sau devine prada şobolanilor.

Pentru numele lui Christos, încetează să-ţi mai umpli, cuferele! împarte-ţi argintul cu săracii… Domnului îi e mai pe plac când creştinii îşi primesc şi ei partea, decât să fie îngropat şi să zacă în cufere unde să nu mai vadă lumina soarelui decât o dată la şapte ani” 12.

Risipitorul insistă asupra deşertăciunii bogăţiilor, apoi evocă răul produs de ele: cu cât un om este mai înstărit, cu atât este mai fricos. O viaţă mai scurtă, dar fericită nu este, oare, preferabilă?

După toate aparenţele, lucrarea a fost scrisă în jurul anului 1352. Ea redă starea de spirit a unei anumite părţi din societatea engleză în situaţia critică imediat următoare epidemiei de ciumă din toată Europa şi primelor victorii ale englezilor în Războiul de o sută de ani. Autorul anonim invocă arbitrajul regelui Eduard al III-lea al Angliei, dar regele evită să adopte o poziţie clară şi astfel disputa dintre Strângător şi Risipitor se sfârşeşte indecis… *Winner* şi *Waster* personifică nu atât tipuri sociale concrete, cât mai curând principii de viaţă şi sisteme de valori opuse, două modele existenţiale şi etice diferite. Totuşi, nu e greu să recunoşti într-unul pe negustor, pe omul banului, iar în celălalt pe aristocratul trândav şi cavalerul fluşturatic.

Secolul al XIV-lea, care a dat naştere acestui poem alegoric, cunoştea deja mulţi bancheri şi negustori bogaţi – dar şi cămătari –, care reuşiseră să întemeieze întreprinderi solide şi să acumuleze proprietăţi substanţiale. Ei împrumutau seniorilor sume uriaşe de bani fără să-şi facă prea multe scrupule asupra condiţiilor în care îi obţineau, exploatându-i fără milă pe oamenii de rând. Datorită activităţii negustorilor şi meşteşugarilor, oraşele apusene au prosperat şi au devenit pepinierele civilizaţiei care avea să schimbe înfăţişarea întregii Europe Occidentale.

Desigur, Imperiul Roman de Răsărit nu a dus lipsă de centre comerciale înfloritoare încă din perioada timpurie a Evului Mediu, iar oraşe precum Constantinopol sau Salonic eclipsau oraşele Imperiului Roman de Apus. Dar controlul meschin şi excesiv birocratic al puterii centrale a frânat progresul oraşelor bizantine, iar ele au fost condamnate la declin. A patra cruciadă, pe parcursul căreia s-a ajuns chiar la distrugerea şi jefuirea Constantinopolului, nu a făcut decât să le accelereze decăderea.

Cu totul altfel a decurs evoluţia în Europa Occidentală. Aici oraşele au reuşit să-şi păstreze autonomia politică şi economică, iar mişcarea de eliberare organizată între zidurile lor împotriva seniorilor ecleziastici şi mireni a dus la apariţia unor comunităţi autonome care nu-l recunoşteau drept stăpân decât pe rege. În Italia, evoluţia a culminat cu formarea oraşelor-state independente.

În aceste condiţii, meşteşugurile şi afacerile financiare au avut posibilitatea de a se dezvolta relativ liber. Dificultăţile apărute au fost generate de însăşi natura internă a sistemului economic. Negustorii şi antreprenorii bogaţi, deţinătorii pârghiilor puterii în oraşe, au întâmpinat o puternică opoziţie din partea meşteşugarilor şi *

oamenilor simpli; antagonismul dintre cele două categorii a stat la originea multor revolte şi răscoale. O ură deosebită o stârneau însă bancherii, cămătarii, care satisfăceau marea nevoie de bani a micilor producători de mărfuri doar cu preţul unor dobânzi sfruntate. Respectiva dependenţă, am putea spune chiar exploatare, explică de altfel şi motivul pentru care imaginea cămătarului şi a comportamentului său se loveşte de oprobriul public unanim.

Atitudinea Bisericii a fost clară: ea s-a pronunţat împotriva practicării cămătăriei, pe care a interzis-o categoric ca pe o activitate potrivnică voinţei lui Dumnezeu. Pe scara de valori după care autorii creştini clasificaseră meseriile în funcţie de criteriul

compatibilităţii lor teologice, cămătarii se aflau pe ultimul loc – ei erau sortiţi fără nicio îndoială chinurilor iadului pe lumea cealaltă. Predicarea, care din secolul al XIII-lea începuse să se concentreze asupra oraşelor, aceste focare ale păcatului şi păcătoşilor, nu precupeţeşte criticile dure la adresa cămătarilor şi abate potopul celor mai ameninţătoare invective asupra capetelor lor. Cămătarul – se spune – este mai rău decât ceilalţi păcătoşi fiindcă păcatul lui este singurul care nu cunoaşte niciodată o clipă de răgaz: adulterii, desfrânaţii, ucigaşii, sperjurii sau hulitorii nu păcătuiesc la nesfârşit: într-o bună zi se satură de nelegiuirile lor, pe când cămătarul păcătuieşte fără întrerupere zi şi noapte şi nu încetează să se îmbogăţească. Dumnezeu i-a poruncit omului să-şi câştige pâinea cu sudoarea frunţii, dar cămătarul prosperă fără să muncească. Credincioşii cinstesc ziua de sărbătoare prin repaus, dar „morile cămătarului”, capitalul împrumutat, „macină neîncetat” şi reprezintă o ofensă adusă lui Dumnezeu şi sfinţilor, întrucât cămătarul păcătuieşte neîntrerupt, tot neîntrerupte vor fi şi chinurile lui pe lumea cealaltă în vecii vecilor. El transformă în negoţ „aşteptarea banilor”, adică timpul, şi „vinde astfel lumina zilei şi odihna nopţii, iar drept pedeapsă nu va avea parte nici de lumina, nici de odihna veşnică” – sufletul său e damnat pentru totdeauna.

În predici apar deseori *exempla* (pilde şi anecdote moralizatoare) care stigmatizează practicarea cămătăriei şi pe cămătari. Să urmărim câteva mostre. Într-o zi, un preot a anunţat în timpul slujbei că vrea să-i dezlege de păcate pe cei prezenţi potrivit meseriei şi ocupaţiei fiecăruia. „Să se ridice fierarii!”, zise el. Fierarii s-au ridicat şi au primit dezlegarea; apoi reprezentanţii celorlalte meserii au primit-o, rând pe rând. În sfârşit, a venit şi rândul cămătarilor, dar la invitaţia preotului, deşi pe băncile bisericii se aflaujnai mulţi cămătari decât oameni de alte meserii, niciunul dintre ei nu s-a ridicat; s-au ascuns cu toţii şi au tăcut mâlc, înainte de a se îndepărta, în râsetele întregii asistenţe. Un mire, cămătar

de meserie, îşi găseşte moartea chiar în drum spre propria-i căsătorie, ucis la trecerea prin porticul de vest al bisericii de o pungă de bani din piatră, căzută din mâna unui cămătar înfăţişat într-un relief cu scene ale Judecăţii de Apoi în momentul când este târât de diavol în iad... Cămătarul este în aceste *exempla* atât cauza, cât şi victima oprobriului public general.

Banii dobândiţi prin cămătărie emană duhoarea păcatului, după cum atestă următorul exemplu: în timpul unei călătorii pe mare, o maimuţă smulge punga de bani a unui pelerin, se caţără în vârful catargului şi începe să scoată monedele una după alta, adulmecându-le pe toate părţile şi aruncând o parte peste bord cu o expresie de adâncă aversiune, în vreme ce pe altele le vâră înapoi în pungă. Explicaţia? Monedele aruncate în apă provin din cămătărie. Rapacitatea cămătărească se transferă şi asupra banilor: un cămătar îşi încredinţează banii spre păstrare călugărilor, care îi depozitează alături de cei ai mănăstirii. După o vreme, la deschiderea cufărului, se constată că banii călugărilor au dispărut, fiind devoraţi de banii cămătarului! Povara păcatelor cămătarului este copleşitoare: la înmormântarea unui cămătar, vecinii nu reuşesc să mute sicriul din loc. Abia când sunt aduşi alţi cămătari, aceştia reuşesc să ridice fără greutate sicriul şi să-l poarte către cimitir. Aici se vede mâna diavolului, care nu dorise ca fidelul lui servitor să fie condus pe ultimul drum de alţi oameni decât de fârtaţii săi!

Despre alţi cămătari se spune că ar fi vrut numaidecât să-şi ia banii cu ei pe lumea cealaltă; alţii dau din mâini până şi în mormânt, ca şi cum ar număra în continuare bani; broaştele le înfig monede în inimă cămătarilor morţi, iar diavolii le îndeasă bani în gură. Unul este chiar prelucrat cu barosul într-o monedă de nişte fierari13.

Asemenea anecdote şi altele similare cu care predicatorii îşi înfricoşau şi îşi incitau totodată obştea au creat un curent de opinie ostil bancherilor şi oamenilor bogaţi în general. De cealaltă parte, atmosfera

defavorabilă constituia o sursă de permanente îndoieli morale, cât şi de dificultăţi practice în activitatea lor economică: în ciuda succeselor pe plan material, ei se simţeau renegaţi de Dumnezeu. Exista o ieşire din această situaţie? Exista, însă condiţia pentru redobândirea păcii sufleteşti şi a mântuirii sufletului era împărţirea întregii bogăţii la victimele manipulaţiilor lor financiare. Biserica nu se mulţumea cu compensaţii parţiale. Berthold din Regensburg îi avertizează fără menajamente în predicile sale pe toţi *gâtigen* („avarii") că „se vor pârjoli în focul iadului, cât timp Domnul Dumnezeu va fi stăpân în cer"; nimeni şi nimic nu îi vor putea salva, „nici sfinţii, nici apostolii, nici Fecioara Maria ori profeţii, patriarhii sau îngerii", dacă păstrează fie şi un singur bănuţ din averea dobândită pe nedrept. Berthold continuă: „Poţi să primeşti crucea din mâinile papei, să traversezi marea şi să lupţi împotriva paginilor, să cucereşti Sfântul Mormânt, să pieri pentru cauza divină şi chiar să odihneşti în Sfântul Mormânt: totuşi, în ciuda întregii tale sfin-ţenii, sufletul tău e pierdut. Mai bine ca lupii să te fi smuls de la pieptul mamei sau să te fi înghiţit pământul ca odinioară pe Datan şi Abiron... Vai şi-amar de tine, zgârcitule! Rugăciunea ta sună în urechile Domnului ca scheunatul unei potăi! „14.

Berthold îi pune pe „zgârciţi" pe aceeaşi treaptă cu cei mai josnici criminali, întrucât cămătăria pierde nu numai sufletul profitorilor înşişi, ci şi pe cele ale copiilor şi urmaşilor lor, dacă moştenesc o avere de origine nedreaptă. Aşadar, cămătarii omoară mai mulţi oameni după moarte decât în timpul vieţii, căci, în afara propriului suflet, ei duc la pierzanie şi sufletele tuturor urmaşilor şi moştenitorilor.

Dacă citim biografiile unor negustori şi antreprenori din acea vreme, remarcăm cât de eficiente trebuie să fi fost aceste predici şi altele similare. Mulţi dintre ei au început – chiar dacă după acumularea în prealabil a unor averi considerabile – să se arate preocupaţi de mântuirea sufletului, renunţând la avuţia lor în favoarea săracilor. Un exemplu în acest sens este negustorul lyonez Pierre Valdo

de Lyon (Petrus Waldes), fondatorul unei mişcări pentru sărăcie apostolică ai cărei aderenţi îşi spuneau „săracii din Lyon” şi au intrat în istorie sub numele de „valdenzi”. Secta valdenzilor s-a răspândit cu repeziciune în toate ţările catolice (mai exact ar fi „mai ales în ţările romanice”, căci „catolică” era toată Europa Occidentală...). O generaţie mai târziu, în oraşul italian Assisi, Giovanni Bernardone a rupt legăturile cu familia sa de bogaţi negustori de postav. Reprezentant tipic al aşa-numitei *jeunesse dor le* din oraşul său natal, el a repudiat orice formă de posesiune pământească şi a întemeiat un ordin monastic ai cărui membri trebuiau să fie gata „să-l urmeze despuiaţi pe Christos despuiat”. Transformarea fiului de negustori Giovanni Bernardone într-un sfânt care denunţă radical orice formă de posesiune – Sfântul Francisc din Assisi, după cum îl cunoaştem azi – este emblematică pentru situaţia contradictorie, scindată interior, a burgheziei înstărite, în contextul vieţii morale şi religioase a Europei Occidentale.

Fireşte, Petrus Waldes şi Francisc din Assisi reprezintă două excepţii marcante şi diametral opuse – primul ca iniţiator al mişcării eretice, al doilea ca fondator al celui mai dinamic şi mai influent ordin de călugări cerşetori, ordinul franciscanilor. Dar ei şi-au pus amprenta de neşters asupra atmosferei sociale a Europei şi au găsit imitatori, precum bogatul fabricant de postavuri Jehan Boinebroke din Douai, care-i exploata fără milă pe micii meşteşugari din serviciul lui şi nu se dădea înapoi de la nimic pentru a-şi spori câştigurile. Teama pentru mântuirea sufletului şi căinţa nu l-au ocolit însă nici pe el înainte de moarte (cca. 1286); a lăsat un testament prin care-şi însărcina moştenitorii să repare tot răul făcut de el în timpul vieţii15. În acelaşi secol, negustorul Homobonus din Cremona a fost canonizat graţie testamentului prin care-şi lăsa averea săracilor, iar negustorul Giovanni Colombini din Siena a fondat, în jurul anului 1360, ordinul mendicant al gesuiţilor. Nu vrem să generalizăm abuziv, dar negustorul sau bancherul, tremurând de frica Judecăţii

de Apoi, receptiv la ideea penitenţei şi care renunţă la avere sau chiar rupe legătura cu familia, este o realitate socială. Un exemplu foarte elocvent ne-a lăsat Jacques de Vitry în colecţia sa de *exempla*; el citează predica unui cleric: „Nu vă rugaţi pentru sufletul tatălui meu; era un cămătar şi a refuzat să înapoieze averea dobândită prin cămătărie! Osândit să-i fie sufletul şi să sufere în infern chinurile veşnice, să nu poată vreodată contempla chipul lui Dumnezeu şi să nu scape din ghearele demonilor!”

După cum se vede, contradicţia dintre practica economică şi stilul de viaţă al bogaţilor, pe de o parte, şi exigenţele moral-religioase ale Bisericii, pe de altă parte, era de natură să genereze conflicte psihice ce s-au repercutat asupra modului în care ei se raportau la propria activitate. Atâta vreme cât tot ceea ce întreprindeau se petrecea sub ochii Domnului, nu era mai bine să-l incluzi pe Dumnezeu de la bun început în afaceri şi să te asiguri de sprijinul Lui?

Cam aşa trebuie să se fi înfăţişat reflecţiile florentinului Paolo de Certaldo de la jumătatea secolului al XV-lea: pentru el, datoriile individului faţă de Dumnezeu se cuvin a fi puse pe acelaşi plan cu toate celelalte obligaţii ale negustorului. La rândul său, Giovanni di Pagolo Morelli (1371 – 1444) este încredinţat că Dumnezeu îi sprijină pe cei care-şi administrează afacerile în mod cinstit. Spre deosebire de alţi bogaţi, bântuiţi de coşmaruri infernale, Certaldo, Morelli şi numeroşi antreprenori italieni ai secolului al XV-lea au ştiut să-şi normalizeze relaţiile cu divinitatea şi să se elibereze de chinuitoarele scrupule morale. Însemnările lor, care abundă în detalii biografice şi familiale, sunt îndeajuns de grăitoare: ei sunt cucernici şi convinşi că existenţa lor nu se sfârşeşte odată cu moartea. Dar ce învăţăminte practice se desprind de aici? în primul rând, scrie Certaldo, trebuie să fii mereu pregătit pentru moarte, adică să ţii afacerile într-o ordine perfectă şi, înainte de a-ţi da sufletul, să-ţi închei socotelile cu Dumnezeu. În „Ricordi” („însemnări”) cu caracter privat, destinate exclusiv uzului copiilor lor, oamenii de afaceri îşi

dezvăluie principiile pragmatice, uneori cinice, pentru care cultul muncii, tenacitatea, răbdarea, perseverenţa şi acurateţea în afaceri constituiau valori supreme, în ultimă instanţă chiar virtuţi creştine. Pentru antreprenorul florentin al Renaşterii, sursele care îi alimentează şi sporesc averea şi din care-şi trage vitalitatea sunt propria energie, abilitatea şi spiritul întreprinzător, nu privilegiile obţinute prin naştere şi succesiune ereditară.

Noua personalitate urbană cunoaşte prea bine valoarea timpului, a cărui trecere ţine să o înregistreze, astfel că, pe la sfârşitul secolului al XIII-lea şi începutul celui de-al XIV-lea, pe turnurile oraşelor franceze, italiene, germane şi engleze încep să fie instalate orologii mecanice – ca metodă pentru determinarea mai exactă a timpului şi, totodată, ca obiectiv de prestigiu al oraşului respectiv (un aspect menţionat deja în capitolul al VI-lea). Se înmulţesc mărturiile literare în care timpul este proslăvit ca bunul inalienabil şi cel mai de preţ al persoanei umane. Elogiul este unanim – la el participă atât umanistul Leon Battista Alberti, predicatorul Bernardin din Siena, politicianul Gioannozzo Manetti, negustorii Paolo da Certaldo şi Francesco di Marco Datini, precum şi burghezul parizian de la care ne-au parvenit doar sfaturile bune lăsate soţiei sale… Negustorul nu iroseşte timpul, căci munca sa săvârşită în timp e pe placul lui Dumnezeu, iar Domnul îi ajută pe cei care îşi ţin afacerile în ordine. Între lumea prezentă şi lumea cealaltă domnesc relaţii armonioase şi înţelegere mutuală. În numeroase documente de încheiere a tranzacţiilor comerciale găsim, într-adevăr, invocări ale Creatorului, ale Maicii Domnului şi ale sfinţilor, conjuraţi să contribuie la prosperitatea firmei.

Asupra operaţiunilor financiare planează invariabil spectrul tuturor primejdiilor imaginabile de natură materială şi morală. Nu e de mirare că, din dorinţa de a evita riscurile, o parte dintre oamenii de afaceri preferă să-şi retragă capitalul din circuitul comercial şi financiar şi să îl investească în bunuri imobiliare. Numeroşi alţii încearcă să-şi asigure mântuirea prin pelerinaje, post sau opere de

caritate în favoarea săracilor şi a celor aflaţi în suferinţă. Sentimentul valorii personale şi încrederea în propriile forţe coexistă în conştiinţa oamenilor de afaceri, în mod ciudat, cu o anumită melancolie, cu o reprezentare a destinului ca forţă atotputernică şi capricioasă, responsabilă atât de succesul neaşteptat, cât şi de prăbuşirea subită. Falimentul unor mari bănci, ca acelea ale florentinilor Bardi şi Peruzzi, sau eşecurile dure din viaţa lui Jacques Ceeur (cca. 1395 – 1456), cel mai mare magnat financiar din Europa secolului al XV-lea, au produs o impresie de neşters asupra contemporanilor.

Imaginea Fortunei, cu a sa roată a norocului învârtindu-se neobosit, ale cărei spiţe îi ridică pe oamenii din toate clasele sociale pentru a-i arunca apoi inevitabil în jos, era în secolele al XII-lea şi al XIII-lea cunoscută oricui. Alexander Murray pune răspândirea acestui simbol în legătură cu faptul că în această perioadă mobilitatea socială verticală începe să capete o mai mare importanţă16. Imaginea despre soartă nu era în sine nimic nou; ea exista deja în timpurile precreştine atât la greci şi romani, cât şi la germani, bineînţeles, cu anumite diferenţe: în timp ce în Antichitate se punea accentul pe un destin atotputernic, în faţa căruia omul era neputincios, „soarta”, „norocul” din concepţia germanică despre lume aveau un caracter mai personal, deoarece omul era considerat capabil să interacţioneze dinamic cu soarta sa şi să o influenţeze în mod favorabil.

Acest lucru ne încurajează să formulăm următoarea ipoteză: oare faptul că Reforma – cu accentul ei caracteristic pus pe ideea de succes şi progres în sfera mundanului, ca indiciu al împlinirii promisiunii de mântuire făcute individului de către Dumnezeu, cu a sa „etică protestantă” – s-a impus mai ales în ţările germanice, nereuşind în schimb să câştige teren în ţările romanice, nu şi-ar putea avea originea în aceste diferenţe din concepţia despre lume, în percepţia dinamică a sorţii proprie germanicilor, care s-a conservat de-a lungul timpului în „camerele secrete” ale conştiinţei sociale?

Vechea concepţie germanică despre noroc a avut parte spre sfârşitul Evului Mediu de o nouă revigorare. Un negustor din Augsburg scrie că Domnul i-a binecuvântat pe predecesorii săi cu „har, noroc, câştig” (*gnad, ghick, gwin*) *17*. În această aliteraţie „trinitară”, soarta aducătoare de noroc se află exact pe locul potrivit – între harul divin şi profirul mercantil. Averea este rezultatul interacţiunii dintre norocul trimis de Dumnezeu şi strădiunţa ambiţioasă a omului de afaceri.

Bineînţeles că protestantismul nu era o *conditio sine qua non* pentru cristalizarea relaţiilor capitaliste de producţie; ele s-au conturat şi în ţările catolice. Dar în aceste ţări individul care îşi alegea ca activitate acumularea de bunuri trebuia să găsească modalităţi de a-şi împăca conştiinţa pentru a se putea totuşi simţi pur în faţa lui Dumnezeu. Bogăţia materială dublată de sărăcia cu duhul – iată, după spusele Sfântului Francisc de Sales (1567 – 1622), „o mare fericire pentru creştin, căci astfel el se bucură pe lumea aceasta de privilegiile bogăţiei, iar pe lumea cealaltă de meritul sărăciei” 18.

Capitolul VIII

Fra Salimbene şi alţii

Ne-am ocupat până acum de formele culturii medievale în care, asemănător amprentelor lăsate de fosile, se întrevăd urme ale individualităţii umane. Mai departe, am încercat să identificăm anumite *posibilităţi* oferite de sistemul socio-cultural al epocii pentru dezvoltarea personalităţii. În ce măsură aceste posibilităţi au fost valorificate de o anumită personalitate concretă nu a depins, desigur, numai de ea însăşi şi de calităţile ei individuale, ci şi de poziţia ei în societate, de statutul social şi economic, de accesul la educaţie şi cultură, precum şi de apartenenţa la o tradiţie culturală sau alta. Formele cercetate de noi sunt în sine impersonale. Dar ele constituie, în fiecare caz în parte, premisele indispensabile pentru formarea şi dezvoltarea capacităţilor proprii ale unei personalităţi, iar socializarea ei se traduce prin asimilarea acestor categorii universale ale societăţii şi

epocii ei.

Revenind la examinarea personalităţilor individuale, medievistul se vede confruntat cu dificultăţi majore. O simplă lectură a textelor în care autori diferiţi se referă la propria persoană ne oferă de îndată prilejul să ne convingem că maniera tradiţională de autoprezentare a respectivilor nu rezidă – oricât de paradoxal ar putea părea acest lucru – în dezvăluirea eului lor, ci în camuflarea lui neintenţionată, dar şi intenţionată. Poate că mai corect ar fi să vorbim despre o incapacitate de autodescriere. Trebuie subliniat că ea nu este rezultatul „subdezvoltării intelectuale" sau al „neputinţei", nici nu reprezintă consecinţa faptului că oamenii Evului Mediu nu stăpâneau *încă* abilitatea, deprinsă între timp de oamenii epocii moderne, de a-şi înfăţişa propriul şi irepetabilul lor univers interior. În mod evident, procesul cunoaşterii de sine trebuie să se fi desfăşurat oarecum diferit pentru individul acelor vremuri, astfel că atitudinea specifică faţă de propria persoană e direct răspunzătoare pentru concentrarea atenţiei asupra altor trăsături ale individualităţii sale decât cele considerate decisive de noi în prezent. Pentru a se putea exprima, un autor îşi căuta mai întâi un exemplu sau un model care să prezinte cât mai multe trăsături compatibile cu raportarea cea mai fidelă la propriile însuşiri şi particularităţi. În consecinţă, interesul autorului nu era suscitat de aspectele cu un caracter unic sau excepţional – chiar dacă se întâmpla să remarce elemente de unicitate ale propriei persoane –, ci de cele prin care se asemăna cel mai mult cu un anumit *tip*. La fel proceda autorul medieval şi cu alţi indivizi pe care voia să-i portretizeze: el reducea fără ezitare atributele lor aparte la profilul generic comun tuturor oamenilor. De altfel, autorii de biografii şi hagiografii dovedesc uneori capacităţi superioare de redare a particularităţilor individuale ale celor portretizaţi de ei, în comparaţie cu autorii de „spovedanii", „mărturisiri" sau „autobiografii", în care aceştia se descriu pe sine1. Personalitatea nu îşi căuta satisfacţia interioară prin

opoziţie cu altele, ci, dimpotrivă, prin adaptarea propriului eu la un prototip dat.

În sensul acestei tendinţe atotputernice de anihilare a individualului într-un tip, este logic că pentru descrierea unui om erau întrebuinţate clişee şi stereotipuri demonetizate prin uz excesiv, care ofereau posibilitatea de a-l încadra pe respectivul individ într-o categorie. Astfel, în zugrăvirea portretelor personajelor istorice sau a altor figuri remarcabile, autorii medievali perseverau în a recurge la forme ale reprezentării umane consacrate de tradiţie, moştenite în primul rând din Antichitate. De pildă, metoda considerată de Einhard drept cea mai adecvată pentru schiţarea vieţii şi personalităţii lui Carol cel Mare în *Vita Caroli Magni (Viaţa lui Carol cel Mare)* s-a arătat a fi recurgerea la biografiile împăraţilor romani ale lui Suetoniu. Artificiului nu i se poate nega o anumită consecvenţă: întrucât Carol fusese încoronat ca împărat roman, biografiile îndepărtaţilor săi predecesori trebuiau să-şi găsească aplicabilitate şi în cazul lui2.

Nu altfel au procedat apoi secole de-a rândul pictorii şi sculptorii medievali: împăraţii, regii, papii, principii, Părinţii Bisericii şi sfinţii înfăţişaţi în fresce, ilustraţii din cărţi şi sculpturi nu prezintă nici cea mai mică urmă de individualitate autentică. Ei sunt înzestraţi în schimb cu atribute ce exprimă statutul social, politic sau ecleziastic. Artistul identifica esenţialul – de altfel, unicul lucru demn de atenţie la respectivul personaj – în elementul care îl asocia pe individ unui tip anume; pe el nu-l interesau câtuşi de puţin particularităţile individului menite să îi creeze o poziţie aparte faţă de tipul în cauză. Biografii, hagiografii şi artiştii medievali erau maeştri ai *generalizării.* Ei „nu puteau individualiza”, şi asta pentru că nu simţeau nevoia să o facă; pur şi simplu nu percepeau unicitatea, irepetabilul unei individualităţi, căci privirea lor era îndreptată asupra unui aspect incomparabil mai profund după înţelegerea lor: asupra esenţei celei mai proprii, mai lăuntrice a omului. Această esenţă nu consta însă pentru ei în particularităţile accidentale ale

caracterului său – care puteau la fel de bine să varieze sau să fie cu desăvârşire absente. Esenţa unui om se articula în predestinarea lui pentru o „slujbă” sau o „funcţie”. În încercarea de a defini valenţele „rangului”, ale statutului social-juridic sau ale unei categorii sociale, artiştii au pierdut din vedere idealul general uman. Individul înfăţişat în textele literare şi în celelalte opere de artă ale epocii nu este „omul în sine”; portretizat ca alternativă socială, tocmai din acest motiv el este invariabil un individ determinat social.

Scriitorii şi ceilalţi artişti ai Evului Mediu îl dezbracă pe individ de individualitate (în accepţia actuală) şi îl reduc la o *valoare medie.* Dar tocmai prin aceasta îşi realizează scopul, dacă e să operăm cu categoriile mentalităţii epocii lor. Individul nu devine sub pana, pensula sau dalta lor un atom uman izolat şi întâmplător care, văzut în sine, nu merită absolut niciun interes – individul funcţionează în expunerile lor ca purtător şi reprezentant al unor calităţi şi caracteristici relevante social. Autorii de hagiografii îşi descriu personajele cu ajutorul frazelor-şablon, care se transmit de la o lucrare la alta, fiind preluate fără nici cele mai mici reţineri din fondul general de definiţii şi epitete, şi nimeni nu pare deranjat sau plictisit de repetarea la nesfârşit a aceluiaşi tip de descriere a sanctităţii celor mai diferite figuri. Dimpotrivă, se vede foarte clar că cititorii par satisfăcuţi de gândul că fiecare caz individual confirmă idealul lor generalizat. Nici autorul şi nici cititorii săi nu caută individualitatea inconfundabilă a Sfântului, a cărei existenţă nici măcar nu este presupusă: sfinţenia se vădeşte tocmai în renunţarea la eul propriu şi în apropierea lui de Dumnezeu – ea constă în dizolvarea individului în El3.

Individualitatea nu este nici apreciată, nici acceptată; dimpotrivă, ea este temută, şi nu doar la ceilalţi oameni; chiar şi individul se fereşte să fie el însuşi. Exprimările originalităţii şi autonomiei miros a erezie. Dacă un om al Evului Mediu nu este ca toţi ceilalţi, recunoaşterea acestei situaţii este de natură să îi provoace suferinţă.

În consecinţă, fixarea pe individualitate este cât se poate de puţin caracteristică epocii. Nu s-ar putea spune că un studiu al Evului Mediu, centrat exclusiv pe figurile sale de prim rang, comportă uneori ratarea din start a obiectivului? Faptul că atenţia cronicarilor medievali s-a concentrat, la consemnarea istoriei contemporane, doar asupra suveranilor şi a faptelor lor nu trebuie să ne inducă în eroare. Pentru autorii analelor şi istorici, regii, papii şi prinţii nu prezentau interes ca atare, ca personalităţi strălucitoare, ci exclusiv ca reprezentanţi ai unui proces cu mult mai profund – cel al revelaţiei providenţei divine, căci prin faptele acestor oameni se realizează intenţiile Creatorului. *Gesta Deiper Francos* a lui Guibert de Nogent o exprimă foarte clar: nu francii sau francezii au făcut istorie, ci Creatorul care i-a ales să fie uneltele sale. Sfinţii, pustnicii şi misticii trăiau şi gândeau încă şi mai puţin în categoriile individualităţii. Faima lor se întemeia tocmai pe renunţarea totală la eul propriu şi contopirea cu Dumnezeu.

În asemenea circumstanţe, nu e recomandabil ca istoricul să se declare mulţumit cu figurile de vârf ale epocii şi să-şi limiteze atenţia asupra personalităţilor proeminente, de anvergura unui Abélard, Bernard de Clairvaux, Francisc din Assisi, Anton din Padova, Ludovic cel Sfânt, Toma din Aquíno, Dante etc.? în ce măsură însă mai pot fi considerate tipice asemenea personalităţi? Ele se ridică mult deasupra mediei şi sunt prea puţin reprezentative pentru înţelegerea mediului în care îşi duceau existenţa. Mai bine zis, sunt relevante doar ca ipostaze extreme, utile în măsura în care ne facilitează cunoaşterea limitelor atinse de individualizarea epocii. În lumina acestor considerente, n-ar fi oare mai potrivit să coborâm de pe piscuri în văile unde masa anonimă „Om” forfotea cu grijile şi speranţele ei cotidiene?

Orientarea centrată pe studiul „omului mediu” nu reprezintă nimic nou în medievistică. Poate că pentru cititorul occidental nu este lipsit de interes să afle că istoriografia rusă a recurs la această abordare încă de la

începutul secolului, şi nu numai o dată. Astfel, Lev Karsavin şi Piotr Bicilli, doi specialişti de marcă în istoria Italiei, au argumentat în lucrările lor, apărute aproape simultan, în anii 1915 şi 1916, necesitatea de a cerceta reprezentantul „comun” al societăţii Evului Mediu4. Karsavin şi-a propus să identifice nivelul conştiinţei religioase – numită de el „fondul religios comun” – care furniza oamenilor convingerile religioase şi concepţia despre lume. În acest scop, el întreprinde o reconstituire ipotetică a deţinătorului acestui fond, denumindu-l „omul mediu”. Karsavin atribuie termenului o semnificaţie metodologică: „omul mediu” nu se confundă cu mic-burghezul mediocru, el îl întruchipează pe reprezentantul tipic al concepţiilor şi convingerilor religioase răspândite în vremea sa. Karsavin înclină să includă aici şi individualişti remarcabili, căci, după părerea sa, ei „erau în acelaşi timp întru totul sau măcar parţial individualităţi tipice” 5.

Bicilli împărtăşeşte punctul de vedere al lui Karsavin în unele privinţe, dar subliniază totodată că este inadmisibil să aliniem pe acelaşi piedestal marile individualităţi cu oamenii de rând obişnuiţi şi să schiţăm astfel o imagine de valoare medie, în care cunoştinţele dobândite din analiza individualităţilor să fie amalgamate cu cele datorate cercetării mediocrităţilor. Cu alte cuvinte: ceea ce era tipic pentru unii nu trebuia să fie valabil şi pentru ceilalţi. Diferenţa dintre o individualitate excepţională şi un „om obişnuit” nu este pentru Bicilli de „natură cantitativă”; ea nu rezidă în faptul că, de pildă, Bernard de Clairvaux este „mai mistic” decât altcineva, „el e *un alt fel de* mistic”. Prin urmare, nu vom reuşi să aflăm prea multe lucruri despre viaţa societăţii medievale în ansamblu dacă ne vom ocupa exclusiv de marile figuri ale epocii. Spre deosebire de Karsavin, Bicilli îşi concentrează atenţia asupra unui singur personaj: franciscanul Salimbene, autorul, în afara altor lucrări, al unei cronici care include şi biografia sa. Studiul închinat de Bicilli cronicii lui Salimbene, concepută între anii 1282 şi 1287,

urmăreşte să întocmească profilul personalităţii acestuia ca „reprezentant al unei anumite perioade culturale” 6.

Consider că metoda aplicată de Karsavin şi Bicilli în lucrările lor este foarte promiţătoare. Fondul religios al vremii nu reprezintă nici pe departe creaţia exclusivă a marilor spirite, a teologilor şi misticilor, după cum pare să sugereze istoriografia mai veche. Modelele culturale nu s-au format doar la nivelurile superioare ale scării sociale, de unde s-ar fi infiltrat ulterior în straturile inferioare ale societăţii, concomitent cu vulgarizarea lor. Poporul de rând şi-a dezvoltat propriile concepţii despre lume, timp şi spaţiu, despre suflet, despre păcat şi căinţă, precum şi despre existenţa pe lumea cealaltă. Departe de a se armoniza întotdeauna cu doctrina oficială a Bisericii, respectivele concepţii erau generatoare de tensiuni şi conflicte. În acest câmp de forţe dintre convingeri religioase uneori opuse s-a format personalitatea vremii.

Să revenim însă la Salimbene. Trebuie notat că viaţa şi activitatea lui au coincis cu o perioadă critică a istoriei italiene, în care oamenii aşteptau însufleţiţi de mari speranţe venirea împărăţiei de o mie de ani a lui Christos, postulată de gioacchinism. Promotorul acestei concepţii, Sf. Gioacchino da Fiore, profeţise instaurarea noii epoci a Sfântului Duh începând cu anul 1260. Perioada de aşteptare a anunţatului eveniment s-a suprapus cu prăbuşirea hegemoniei staufice în Italia, astfel că toată lumea a văzut în prezumtivul sfârşit al Sfântului Imperiu Roman împlinirea profeţiei despre sfârşitul lumii. Frământările sociale s-au amplificat în Italia, iar în anul de graţie 1260 şi-a făcut auzit glasul mişcarea „Fraţilor apostolici”, care propovăduia cea mai strictă asceză, denunţând proprietatea, munca, profesia şi în general cam tot ceea ce alcătuieşte viaţa omului. Concomitent, străzile oraşelor şi satelor din Italia au fost inundate de procesiunile flagelanţilor.

În asemenea momente ale istoriei, asociate unei emoţionalităţi exacerbate, chiar unei tendinţe morbide către neurastenie, spO” reşte acuitatea simţurilor pentru

tot ceea ce are legătură cu fiinţa umană. „Din depărtarea secolelor, noi vedem înălţându-se deasupra

Italiei zorii Renaşterii”, remarcă Bicilli, „dar oamenii de odinioară întrezăreau în luminiţa de la orizont semnul Apocalipsei” 7.

Melancolia, teama, pesimismul, apropierea inevitabilului sfârşit al lumii – iată coordonatele stării de spirit care a cuprins atât indivizi izolaţi, de la care ne-au parvenit mărturii în acest sens, cât şi populaţia în ansamblu. Structura tot mai complexă a societăţii, apariţia unei constelaţii sociale în care individul putea fi atras într-o serie întreagă de grupuri bazate pe principii diferite şi caracterizate prin raporturi de opoziţie, disoluţia microgrupurilor sociale tradiţionale ce reprezentaseră anterior un fel de entităţi psihologice stabile – toate acestea au avut drept rezultat faptul că personalitatea s-a văzut deodată confruntată cu ea însăşi, fiind nevoită să-şi conştientizeze izolarea şi singurătatea. Pe acest fundal şi alimentată în plus de sentimentul de „orfelin spiritual”, personalitatea a dobândit o conştiinţă de sine, definită în condiţiile descrise mai ales prin termenii unui egoism atroce şi ai unui nihilism moral, trăsături ce transpar foarte clar şi la Salimbene. El se simte degrevat de orice obligaţii familiale, astfel că omite să menţioneze moartea părinţilor, iar fratele său natural, la rândul lui călugăr în acelaşi ordin, nu există pentru el decât exilat undeva la margine; oraşul natal îi este odios şi nici nu este un patriot italian prea înfocat; preţuieşte însă ordinul franciscanilor, dar numai pentru că s-a instalat destul de confortabil în sânul lui, aşadar din motive pur materiale, căci idealurile spirituale şi religioase ale ordinului l-au ocolit. Nu am întâlnit deja cu 150 de ani mai devreme acest individualism culminând în egocentrism, în *Istoria nenorocirilor mele* a lui Abélard? Să fie egoismul paroxistic tipic pentru formele incipiente de dezvoltare a individualităţii? Spre deosebire de Abélard însă, Salimbene scrie o cronică, nu o autobiografie. Interesul lui nu se concentrează asupra propriei persoane – ea apare

câteodată în paginile operei sale, dar nu deturnează privirea dinspre viaţa din mediul lui. În contrast cu autorii de lucrări cu caracter istoric ai epocii, care se străduiau să pară cronicari obiectivi şi imparţiali, Salimbene se aruncă fără ezitări direct în tumultul vieţii cotidiene; are o ureche sensibilă la zvonuri, calomnii şi intrigi şi se lasă mereu distras de cele mai neînsemnate fleacuri. Toată lucrarea este impregnată de spiritul experienţelor personale, subiective; ea urmăreşte cu viu interes obiceiurile şi datinile diferitelor regiuni şi popoare şi le subliniază particularităţile culturale. Trebuie spus că neîncrederea şi ostilitatea faţă de vecini, plăcerea de a le detecta slăbiciunile şi ciudăţeniile, pentru a le cataloga apoi drept ridicole, constituie forme specifice de manifestare a patriotismului în Evul Mediu. Faptul se corelează cu ascuţirea percepţiei personalităţii şi cu nevoia de a identifica mai precis caracteristicile umane individuale. Consolidarea conştiinţei de sine a unui individ sau a unui popor se producea pe calea comparaţiei care reliefa şi dezavua contrastul dintre „propriu” şi „străin”.

Dacă analizăm cu atenţie caracterizările foarte ample făcute de Salimbene unor personalităţi, fie că le cunoscuse sau doar auzise de ele, constatăm că descrierile lui nu sunt în mare parte nimic altceva decât şabloane: *Litâeratus homo, curialis, ciberalis et largus, religiosus et honestus, nobilis...* („Un bărbat cult, gentil, darnic şi generos, cuvios şi integru, nobil...”) – aşa se prezintă schema aplicată de autor celor mai diferiţi oameni; el pune consecvent în contrast *largiâas* şi *curialitas* („generozitate, largheţe” şi „curtenie, gentileţe”) cu ţărăneştile *rusticitas* şi *avariţia* („grosolănie” şi „cupiditate”). În această privinţă, Salimbene nu se arată câtuşi de puţin original şi nu se deosebeşte deloc de alţi autori contemporani. Idealul de generozitate şi nobleţe din poezia trubadurilor decăzuse de mult la rangul de loc comun. Totuşi, Bicilli opinează că stereotipia caracterizărilor schiţate de Salimbene nu dovedeşte neapărat incapacitatea lui de individualizare, fiind dictată de „modă, de regulile convenienţei literare” 8.

Dimpotrivă, puterea de observaţie îl diferenţiază vădit pe acesta de autorii epocii anterioare. Oamenii Evului Mediu, predispuşi spre auto-observaţie, „erau orbi şi surzi faţă de lumea înconjurătoare” 9. Motivul nu se explică deloc prin mentalitatea ascetică, care nu făcuse decât să le accentueze această indiferenţă. După părerea lui Bicilli, ei erau incapabili să examineze cu discernământ lumea exterioară; se mulţumeau cu analogii întâmplătoare şi impresii necoordonate. Un anumit lucru le capta interesul doar atâta vreme cât făcea obiectul unui consum de energie, iar oamenii vedeau în el doar elementele ce reclamau această cheltuială de forţe. Iată motivul mai profund pentru sărăcia de imagini a multor texte medievale, pentru culorile palide şi limbajul sec al descrierilor, fie în vieţile sfinţilor şi cronici, fie în poezii şi cântece.

Nu este concludent faptul că, în concepţia scriitorilor medievali, „autobiografia” era considerată încheiată în momentul în care îşi realizaseră ţelul vieţii? Şi în ce consta ţelul vieţii? Pentru Augustin, ale cărui *Confesiuni* deveniseră un model pentru toţi autorii Evului Mediu, el constă în convertirea definitivă; pentru Abélard, ţelul final era Paraclet, sihăstria întemeiată de el; pentru Guibert de Nogent, după cum am văzut, demnitatea de abate al unei mănăstiri; în sfârşit, pentru Salimbene, primirea în ordinul franciscan. Nu viaţa în ansamblul ei forma subiectul „autobiografiei” medievale, ci calea parcursă până la ţelul vieţii, predestinat de la bun început de providenţă şi a cărui atingere marca împlinirea spirituală a personalităţii. Biografia se subordona unui singur motiv, acela al desăvârşirii spirituale sau al serviciului. O dată ţelurile atinse, personalitatea se realizase pe deplin, iar omul şi povestea lui ajungeau la sfârşit10. În centrul atenţiei se află transpunerea în fapte a chemării pământeşti, îndeplinirea sarcinii date şi apropierea de un tip ideal, dar nu şi realizarea unei individualităţi unice şi irepetabile.

Astfel, în *chansons de geste,* având ca subiect istoria familiilor aristocratice, nu individul apare ca eroul propriu-

zis, ci tot neamul; indivizii concreţi din ele nu sunt decât componente ale întregului, lor le lipsesc orice trăsături individuale, căci caracterul se moşteneşte, fiind un element esenţial al întregului *lignage* („lanţul genealogic”) 11. Individul nu s-a desprins încă de matca neamului, a familiei şi nu suscită atenţia autorilor. După cum a demonstrat Bicilli, „autobiografia” călugărului Salimbene preia modelul cronicii de familie aristocratice, în măsura în care începe cu genealogia neamului său, pentru a trece – pentru el însuşi imperceptibil – la autobiografie. O comparaţie a scrierii *De vita sua* a lui Guibert de Nogent cu *Cronica* lui Salimbene se dovedeşte foarte concludentă. Stareţul din secolul al XII-lea îşi începe *Vita* cu câteva scurte pasaje despre persoana sa, pentru a ajunge fără legătură la descrierea mănăstirii sale şi de acolo la istoria

Franţei; pe parcurs pierde cu totul din vedere propria soartă. În schimb, franciscanul din secolul al XIII-lea care-şi propusese să scrie o operă istorică glisează din cronică în autobiografie, chiar dacă într-o „autobiografie” *sui generis.* Oare aceşti vectori îndreptaţi în direcţii opuse n-ar putea fi un indiciu că, în cei 150 de ani care despart cele două opere una de alta, se afirmase o tendinţă de deplasare a interesului autorului de la general la individual?

Să nu ne grăbim totuşi cu generalizările şi să constatăm doar că în secolul al XIII-lea privirea omului pentru observarea mediului său s-a ascuţit. Individul orientat spre partea practică priveşte mai atent, sesizează mai clar şi reţine mai mult timp. În acest sens, descrierea anumitor scene, la care Salimbene a fost martor, merită atenţia noastră: el descrie foarte exact o sumedenie de amănunte legate de gesturile, postura şi mişcările persoanelor sale; demonstrează un fin simţ pentru emoţiile lor sufleteşti şi compară cele văzute cu observaţiile provenind din experienţa sa. Privirii sale pătrunzătoare şi zeflemitoare nu-i scapă nimic. Limbajul şi stilul observaţiilor sunt realiste şi vii. Locurile comune sau clişeele livreşti lipsesc cu desăvârşire. Efortul lui de a

renunţa la şabloane iese clar în evidenţă în individualizarea caracterelor umane. Unul dintre procedeele utilizate este comparaţia dintre persoane diferite: cu cine se aseamănă personajul tocmai descris? Cu toate acestea, la Salimbene nu se poate Vorbi deocamdată decât de o *tendinţă* de distanţare faţă de clişeele uzuale, iar dat fiind că el nu dispune încă de vocabularul necesar pentru redarea varietăţii de trăsături pozitive, se vede nevoit ca, la relatarea calităţilor lăudabile ale unui personaj, să recurgă la formulări schematice.

Salimbene este predicator de profesie, iar universul său interior sau trăirile şi experienţele sale personale nu constituie în descrierile lui un scop în sine, ci doar material pentru pildele morale cu care-şi asezonează predicile. Problema nu constă însă în profesia sa de predicator, căci lui îi lipseşte cu desăvârşire religiozitatea. Acest excelent observator al lumii exterioare este incapabil să se transpună într-un suflet străin, nemaivorbind de al său; în mod evident, el nu simte nici înclinaţia, nici nevoia unor asemenea introspecţii. Se pune întrebarea dacă această particularitate îi aparţine numai lui. După toate aparenţele, răspunsul este negativ. „Omul medieval nu era interesat de eul lui în sine. Sufletul său îi capta atenţia doar în măsura în care înregistrarea emoţiilor lui îi facilita o înţelegere mai intimă a fenomenului lumii de dincolo”. 12 în jurul anului 1070, deasupra portalului bisericii Sant' Angelo din Formis a fost amplasată următoarea inscripţie: „Când te vei fi cunoscut pe tine însuţi, vei dobândi cerul! „13.

Fraza exprimă în mod evident aspiraţia autorilor de a-l găsi pe Dumnezeu în ei înşişi şi de a se apropia de El, prin dizolvarea propriului eu în făptura divină; ea nu reprezintă un îndemn la introspecţia propriei individualităţi. Nu afirmase însă deja Bernard de Clairvaux ceva similar: „Pentru a atinge smerenia sufletului, nu există nimic mai bun decât cunoaşterea de sine”? *u.* Să fi fost problemele atât de diferite o sută de ani mai târziu? Puţin probabil. „Omul secolului al XIII-lea se măsoară cu

unităţi de măsură universal acceptate”, constată Bicilli, „nu a apucat încă să-şi făurească ocaua proprie” 15. După părerea mea, în aprecierile sale din polemica mascată împotriva lui Morris, medievistul rus este mai precaut şi, de aceea, mai aproape de adevăr: disputa a fost declanşată de opinia lui Bicilli conform căreia la omul secolului al XIII-lea nu se poate constata încă o aplecare către autocunoaştere; în replică, Morris susţine că avem deja exemple de intelectuali ai secolului al XII-lea care şi-au căutat stăruitor eul 16. Bicilli consideră deplasată supraevaluarea acestei evoluţii şi se opune „ajustării” personalităţii medievale după normele epocii moderne.

Cât despre religiozitatea lui Salimbene, ea nu depăşea, după Bicilli, nivelul fetişismului şi al magiei, fiind subscrisă unui „naiv păgânism popular” 17. Având în vedere natura religiozităţii autorului18, nu ne putem aştepta ca autobiografia lui Fra Salimbene să surprindă printr-o profunzime psihologică deosebită. Mulţumirea de sine, de care radiază franciscanul nostru, şi supraaprecierea propriei persoane marchează întrucâtva polii între care se conturează personalitatea sa. Provenit dintr-o familie de cavaleri şi jurişti, el nu-şi ascunde deloc snobismul în scrierile sale, ca, de pildă, atunci când notează în *Cronică*: „Pentru mişei şi ţărani se prăbuşeşte lumea, pentru cavaleri şi nobili ea rămâne în picioare” 19. Oare afirma asta la fel de tranşant şi în predicile sale?

Cronica lui Salimbene este în mare parte o carte de amintiri. Ea prezintă în primul rând evenimente la care autorul însuşi a fost martor, astfel că nu i-a venit greu să insereze momente cu caracter personal. Istoria şi autobiografia alternează mereu. După cum ne-am convins deja, „autobiografia” perioadei precedente se defineşte mai ales ca spovedanie şi mărturisire. Deoarece căinţa şi penitenţa semnificau instrumentele cele mai adecvate pentru dobândirea mântuirii sufletului, spovedania literară îmbracă adesea forma autoflagelării. În *Dialogul* său, Ratherius din Verona îşi zugrăveşte amănunţit propriile păcate, ca şi cum ar anticipa întrebările unui penitenţial, şi

îşi intitulează lucrarea *Excerptum ex dialogo confessionali cuiusdam sceleratissimi Raterii (Extrase din spovedania unui oarecare şi foarte nelegiuit Ratherius).* Aici el se străduie din răsputeri să depisteze în propria persoană (sau să-şi atribuie?) toate păcatele înşirate de penitenţiale... Un anumit păcat nu cedează însă cu niciun preţ în faţa freneziei auto-incriminatoare a călugărului – încălcarea fidelităţii conjugale. Autorul nu dezarmează (şi bine face), căci va găsi imediat soluţia salvatoare: în două rânduri i s-a conferit demnitatea episcopală şi de ambele dăţi a fost revocat din funcţie – de bună seamă, asta trebuie să tragă în balanţă ca un dublu adulter. Ca adulterul! Cum poate fi oare străbătut hăţişul ficţional al unei atare spovedanii pentru a decela personalitatea reală a autorului? Chiar şi cazurile în care Ratherius denunţă în faţa unui duhovnic fictiv slaba sa voinţă şi înclinaţia morbidă către autoanaliză drept surse ale eşecurilor sale, destăinuind aparent câte ceva despre firea sa, nu reuşesc să-i destrame istoricului perplexitatea suscitată de adevărata personalitate a episcopului. Oricum, alegerea spovedaniei şi a penitenţei drept modalitate de autocaracterizare se arată fără îndoială simptomatică.

În spovedania literară, contemporanii căutau mai ales îndrumare morală şi exemple demne de urmat, motiv pentru care din ea lipseşte încă curiozitatea psihologică suficientă sieşi. Totodată, nu se poate nega că impulsul pentru întocmirea de autobiografii provine dintr-o oarecare atenţie faţă de propria personalitate, promovată în obiect al contemplaţiei. După cum o dovedesc explicaţiile scriitorilor Evului Mediu timpuriu, precum Grigorie din Tours sau Beda Venerabilul, ei nu apreciau în fapt la propria persoană decât angajamentul literar. Umilinţa creştină şi o incontestabilă conştiinţă de sine creatoare alcătuiesc o simbioză unică la Grigorie, Beda şi alţi confraţi de-ai lor. Biobibliografiile, pe care considerau necesar să le anexeze la lucrările importante, fac bilanţul existenţei lor. Mai târziu, alţi scriitori vor stărui mai îndelung şi mai amănunţit asupra vieţii şi operelor lor,

după cum o demonstrează exemplul lui Giraldus Cambrensis (Gerald din Wales).

Mistica poate fi considerată o formă specific medievală de exprimare a individualităţii. Negarea propriului eu şi anihilarea lui în faţa lui Dumnezeu ar fi fost imposibile dacă misticul nu s-ar fi concentrat asupra experienţelor sale spirituale şi asupra existenţei propriului suflet. Pentru mistici ca Bernard de Clairvaux, traseul existenţial se legitimează ca evoluţie a sufletului şi desăvârşire morală. Acelaşi Bernard avertizează totodată că individualismul mistic poate duce la păcatul mândriei şi al trufiei. De aceea, autorul anonim care se ascunde sub adăpostul numelui lui Bernard se adresează aproapelui sfătuindu-l: „Găseşte-te pe tine înainte-ţi, ca şi cum ai întâlni acolo un străin, şi căieşte-te, căieşte-te pentru greşelile cu care L-ai mâniat pe Dumnezeu. Şi mai departe, când te regăseşti, mă regăseşti şi pe mine, căci eu sunt nimeni altul decât tu însuţi. Sălăşluim necontenit unul în celălalt, căci suntem cu Domnul, şi în El ne iubim unul pe celălalt” 20. Individualitatea sa nu prezintă importanţă pentru mistic, idealul este să devină asemenea lui Dumnezeu, în care orice individualitate se dizolvă.

Teama de a nu cădea în păcatul trufiei stă la baza aspiraţiilor către valoarea morală a aşa-numitei *simplicitas.* „Simplitatea” întruchipa puritatea neîntinată de accidental şi cotidian, iar atingerea ei echivala cu un pas înainte pe drumul către Dumnezeu. „Sunt cu mine, când sunt cu Tine”, se adresează misticul lui Dumnezeu, „şi când sunt fără Tine, atunci mă pierd şi pe mine” 21. „Psihologia” consta şi în acea vreme în sondarea sufletului uman, dar scopul ei nu era odinioară individualizarea lui, ci ascensiunea către divinitate. În aceasta rezidă esenţa „socraticii creştine”: autocunoaşterea echivala cu renunţarea la sine de dragul lui Dumnezeu.

„Simplitatea” nu e în contextul de faţă totuna cu „neştiinţa” sau „ignoranţa” – altminteri *simplicitas* putea funcţiona foarte bine ca sinonim pentru *idiota, illiteratus* – şi în niciun caz cu „prostia”. Mai curând îi revin conotaţiile

de „slujire nemijlocită a lui Dumnezeu, bună-credinţă şi naturaleţe în devotamentul faţă de Dumnezeu”. Astfel, „simplitatea” era unica modalitate admisă prin care individualitatea şi originalitatea unui individ se puteau exprima liber, fără să trezească suspiciunea păcatului: „Într-un mediu în care conştiinţa personalităţii reprezintă o tragedie pentru oricine o resimte, fiind convins de păcatul şi necesitatea reprimării ei, omul simplu nu se simte incomodat de conştiinţa originalităţii sale...” 22. După cum se observă, noţiunea de „om simplu” se dovedeşte, în contextul culturii şi religiozităţii medievale, falacioasă şi plină de nuanţe semantice; iniţial cu o conotaţie preponderent negativă, ea evoluează către conotaţii pozitive. Când Grigorie din Tours scrie că a început redactarea povestirii sale despre Sf. Martin cu teamă şi după şovăiri îndelungate, căci se simţea *inops litteris, stultus et idiota* („incapabil de a scrie, prost şi nerod”), în primul rând nu trebuie să-l credem pe cuvânt, iar în al doilea rând nu putem presupune că ar fi văzut un deficit în simplitatea lui, de vreme ce respectivul tip de gândire şi exprimare îi fusese recomandat insistent ca singurul corect chiar de mama sa, apărută într-o viziune. „Simplitatea” este adevărata evlavie; cel simplu este pe placul lui Dumnezeu, iar aspiraţia către simplitate, însoţită de repudierea erudiţiei, constituie o obligaţie. „Pentru sfărâmarea deşertăciunii firoscoşeniei lumeşti, Domnul nu şi-a ales retori, ci pescari, nu filosofi, ci ţărani”. 23 Prin urmare, şi în armonie cu Evanghelia, nu cei simpli sunt cei care au nevoie de iluminare, ei sunt mai curând apostolii aleşi de Christos pentru iluminarea altora, iar arhetipul ultim pentru omul simplu astfel imaginat este însuşi Christos24.

Simplitatea şi naturaleţea nemijlocită ale credinciosului se opun diametral deşertăciunii erudiţiei lumeşti. În acelaşi timp însă, omul simplu este totuşi un „idiot” neştiutor, iar scolasticul erudit, iniţiat în secretele teologiei, formează polul opus necesar. În ciuda contrariilor care-i despart, „ei traversează dialogând

prăpastia neînţelegerii lor reciproce", după cum se exprimă Vladimir

Vibler, „fiindu-şi vitali unul altuia, chiar dacă se află la poli de gândire opuşi..." 25. În „câmpul de forţe" al culturii medievale, simplitatea şi erudiţia sunt două întruchipări intim înlănţuite ale personalităţii. Între ele domneşte o dispută permanentă şi nerezolvabilă.

În străfundurile conştiinţei populare se nasc „superstiţii", reprezentări confuze şi neclare26. La nivelul concepţiei despre lume proprie claselor de jos, ele sunt asemenea magmei fluide: nu se pot cristaliza şi nu capătă o formă proprie. Teologii şi scolasticii le tratează cu suspiciune, le condamnă şi le combat de pe poziţia doctrinei oficiale; pe de altă parte, în ciuda oricărei cenzuri, ei îşi însuşesc concepţiile religioase şi despre lume ale masei, le remodelează în forme acceptabile pentru Biserică, spre a le propune ulterior aceleiaşi mase. „Mecanismul" împrumuturilor reciproce nu funcţionează în maniera prezentată numai întrucât clerul tinde să-şi impună controlul ideologic asupra conştiinţei credincioşilor, ci mai ales datorită faptului că în conştiinţa elitei intelectuale – nu altfel decât în cea a masei – cei doi poli sunt fixaţi „genetic". A se vedea în acest sens *Docta ignorantia* a lui Nicolaus Cusanus: omul simplu, angajat în dispută cu retorul şi cu filosoful, determină direcţia discuţiei, învăţându-i pe erudiţii săi colegi.

Între „haosul" conştiinţei omului simplu şi „cosmosul" creaţiilor culturii rafinate se deschid distanţe uriaşe, care se reduc totuşi la dimensiunea unui punct dacă plecăm de la premisa că aşa-zisa „cultură populară" şi „cultura înaltă" ale Evului Mediu nu reprezintă două tipuri diferite şi independente unul de altul: această cultură este unitară în esenţa ei, dialogică şi antitetică27, în interiorul ei purtându-se un neîntrerupt şi tensionat dialog. Clericul îi determină pe credincioşi să-şi analizeze gândurile şi faptele, iar fiecare individ dobândeşte, graţie autoanalizei, capacitatea de a purta „dialoguri interioare".

Lupta extremelor, definite oficial ca „dreaptă

credinţă” şi „superstiţie” sau „filosofie” şi „ignoranţă”, a creat spaţiul intelectual în care s-a edificat personalitatea medievală. Scolasticul erudit, ascultând doar de logică, şi mireanul simplu, tributar „superstiţiei”, formează cele două aspecte ale personalităţii, ambele indispensabile existenţei sale. În adâncul fiecărui intelectual, oricât de înaltă ar fi fruntea sa de filosof, se ascunde omul simplu, şi până şi ultimul om simplu este cu siguranţă inclus în istoria sacră, căci drumul individului, oricât ar oscila el între cer şi pământ, rezultă din planul de mântuire al istoriei universale, încătuşat de grijile şi nevoile sale cotidiene şi răscolit de patimile sale, acest om găseşte totuşi mereu timp şi prilejuri să se gândească la eternitate şi la ceea ce ea îi rezervă. Rugăciunea, frica de păcat, spovedania, căinţa şi penitenţa, precum şi gândurile la „lucrurile din urmă” – moartea, ispăşirea, osânda iadului şi mântuirea – sunt componente indispensabile ale conştiinţei personalităţii individului medieval. Acesta „nu se suprapune cu el însuşi”, notează Vibler, „el poate şi trebuie să se privească dintr-o parte, o «parte» echivalentă unui *alter ego,* dar acolo îşi pierde influenţa până şi cea mai puternică determinare socială şi ideologică, iar individul devine într-adevăr individ, se detaşează de mediul clerical şi se dovedeşte capabil să-şi determine singur soarta, conştiinţa şi faptele” 28.

Capitolul IX

„O fi nebunie, dar are metodă”.

Persoana lui Opicinus de Canistris, un prelat din prima jumătate a secolului al XIV-lea, mi se pare demnă de o atenţie specială. Cazul acestui individ unic în numeroase privinţe evidenţiază anumite particularităţi caracteristice ale personalităţii epocii sale. Frământat necontenit de gânduri chinuitoare asupra păcatelor incurabile ale lumii, ca şi de teama pierderii propriului suflet şi a damnării lui eterne, Opicinus se zbate într-un permanent conflict cu sine însuşi; el se macină, se adânceşte în eul său pe care îl proiectează totodată în univers şi este întru totul absorbit

de persoana sa, incapabil de a se împăca cu sine. Obsesia maniacală a lui Opicinus pentru păcatele sale reale şi închipuite şi impardonabilitatea lor a dat naştere ipotezei conform căreia aceasta prezintă simptomele unei psihopatii1. Dacă e adevărat că Opicinus a fost psihopat, atunci el a fost unul cum nu putea să apară decât în Evul Mediu, mai exact în perioada de criză a Evului Mediu. Din punctul de vedere al istoricului, el nu prezintă interes ca personalitate bolnavă sau anormală, ci ca fenomen al epocii sale: posibilele tulburări psihice evidenţiază anumite tendinţe şi circumstanţe condiţionate istoric în contextul constituirii individualităţii.

Opicinus (1296-cca 1350), cunoscut şi sub numele de „Ano-nymus Ticinensis”, provenea dintr-o familie cu o situaţie materială modestă din nordul Italiei şi a avut parte de viaţa grea a unui goliard sărac. Cu toate că a beneficiat de o educaţie clericală, a trebuit să-şi câştige traiul ca preceptor, copist şi ilustrator de cărţi. A scris câteva lucrări cu conţinut religios şi a lăsat în urma sa numeroase desene. Istoria nu îl consemnează însă ca filosof, teolog sau artist, deşi un tratat politic în care susţinea superioritatea puterii spirituale asupra celei laice i-a atras bunăvoinţa papei Ioan al XII-lea, de pe urma căreia s-a ales cu un post de secretar în Avignonul papal. Cea mai celebră lucrare a lui Opicinus o constituie însă o descriere a topografiei, istoriei şi datinilor oraşului său natal, Pavia, care se distinge printr-un spirit de observaţie neobişnuit în epocă. Dar asta nu schimbă cu nimic faptul că lui Opicinus, după cum am arătat deja, i-a fost dat să trăiască o viaţă grea, plină de lipsuri şi de griji – o soartă împărtăşită de majoritatea intelectualilor din „amurgul Evului Mediu”. Moştenirea sa literară şi grafică a rămas necunoscută generaţiilor care i-au urmat şi a fost redescoperită de specialişti abia în secolul nostru.

Foarte probabil însă că principalele dificultăţi ale vieţii sale nu au drept cauză circumstanţele exterioare, ci se regăsesc în el însuşi, sunt aşadar de natură psihică. Vinovată de toate eşecurile şi nefericirile sale este propria

lui personalitate. El a fost permanent apăsat de conştiinţa poverii copleşitoare a păcatelor şi a faptului că nu este bun de nimic; suferinţele fizice i-au agravat suplimentar această stare. Pe la vârsta de patruzeci de ani, Opicinus a traversat o perioadă de criză severă. S-a îmbolnăvit şi, după cum mărturiseşte, a fost inconştient vreme de zece zile. Când şi-a revenit, s-a „născut pentru a doua oară": „Uitase totul de până atunci şi nu mai putea să-şi închipuie cum arată lumea exterioară". Pe timpul cât a zăcut în starea de somn prelungit, i se arătase Fecioara Maria cu pruncul Iisus şi, în locul aşa-numitei *memoria litteralis* (ştiinţa cărţilor), ce îl caracterizase odinioară şi dispăruse acum parţial din cauza pierderii cunoştinţei, îi dăruise „ştiinţa spirituală". Mai mult, mâna dreaptă îi paralizase, astfel că nu a mai putut să-şi practice meseria de secretar. Dobândeşte însă în chip miraculos capacitatea de a executa un număr considerabil de desene prevăzute cu observaţii şi explicaţii. Opicinus nu omite să dea de înţeles, fără nicio urmă de echivoc, că acest har i-ar fi fost dăruit de Cel de Sus2.

Această colecţie, unică în multe privinţe, de imagini şi texte este o stranie combinaţie de desene, hărţi geografice şi scheme presărate cu schiţe şi autoportrete, în care se revine cu insistenţă, aproape cu înverşunare la aceleaşi idei şi motive, încât se naşte impresia că autorul lor ar fi fost de-a dreptul obsedat de ele.

Un istoric al mentalităţilor descoperă în lucrările lui Opicinus rara ocazie de a accede la nivelurile personalităţii la care nu se poate ajunge doar prin intermediul textelor – motiv pentru care lucrările amintite au pentru noi valoarea unei mărturii psihologice cât se poate de originale.

Opera completă, rodul „renaşterii lăuntrice" a lui Opicinus, a fost desemnată de un editor contemporan drept o „autobiografie" 3; ea este însă o autobiografie de un gen care nu numai că nu se mai repetă în Evul Mediu, dar îşi găseşte cu greu echivalentul chiar şi în epoca modernă. Autorul ei îşi sondează existenţa şi eul, dar nu sub forma unei prezentări literare coerente. Simpla

succesiune narativă liniară nu a corespuns pretenţiilor sale. Printre lucrările sale grafice al căror format poate atinge dimensiunile de 100 x 50 centimetri, se găsesc reproduceri simbolice de biserici, figura lui Christos şi a Mariei, patriarhi şi profeţi din Vechiul Testament, semne zodiacale, animale şi făpturi care îi simbolizează pe evanghelişti, crucificări etc.

După cum au relevat studii ştiinţifice minuţioase, Opicinus îşi începea desenele printr-o schemă geometrică constând dintr-un oval, un cerc sau mai multe cercuri, în care apoi era încadrat un personaj sau altul. Câteva principii de bază, recurente în aproape toate desenele lui, continuă tradiţiile medievale vizând raportul dintre macrocosmos şi microcosmos. În afară de asta, în desene pot fi identificate şi influenţe şi împrumuturi artistice mai concrete. Opicinus utilizează modele, aşa cum ne sunt ele cunoscute din arta, cartografia şi pictura pe sticlă ale epocii sale, precum şi din tratatele contemporane de medicină şi anatomie. Totuşi, compoziţia generală în care îşi asamblează desenele se datorează probabil în întregime originalităţii sale. La tipare şi modele a recurs doar atunci când ele corespundeau intenţiilor şi dispoziţiei sale. Nu încape însă nicio urmă de îndoială că partea esenţială – transferul, asociat cu mutaţia semantică, a elementelor cartografice şi anatomice în textele sacrale, investirea acestor elemente cu o semnificaţie simbolică cu totul nouă – constituie în întregime creaţia sa. În ciuda tuturor aspectelor care îl leagă de predecesori şi contemporani, Opicinus şi-a făurit propriul său univers plastic şi ideatic4. Textele ce însoţesc sau pur şi simplu întretaie desenele sunt pasaje relativ disparate, haotice, care nu pot fi întotdeauna descifrate, iar imaginile sunt şi ele adesea enigmatice.

Explicaţia rezidă în faptul că, spre deosebire de celelalte creaţii ale lui Opicinus, în mod clar aceste desene nu erau destinate privirilor străine. Ele reprezintă forma sa cea mai intimă de eliberare de zbuciumul sufletesc şi reflectă angoasele care îl bântuiau cu atâta insistenţă.

Autoînvinuirile, ce conţin uneori confesiuni deosebit de intime, predomină în comparaţie cu rarele licăriri de speranţă în mântuire. Autorul mărturiseşte că îi vine greu să se concentreze asupra problemelor teologice şi se plânge că este încercat de gânduri profanatoare în timpul slujbei religioase, mergând până acolo încât s-a simţit copleşit uneori de o irezistibilă dorinţă de a izbucni în râs, chiar în momentul desfăşurării tainei liturgice pe care o oficia. Covârşit de conştiinţa naturii sale păcătoase, a renunţat la îndatoririle sacerdotale pentru a se putea dedica în întregime canoanelor de ispăşire a păcatelor. Dacă ar fi să existe o temă comună numeroaselor desene şi notiţe haotice, ea este dată de persoana lui Opicinus însuşi. Permanentul sentiment de vinovăţie şi autoînjosirea rezultând de aici îşi găsesc în ele o expresie egocentrică dusă la extrem. Nu mai puţin frapant este însă faptul că prezentările penitenţei şi seismelor sufleteşti sunt brusc întrerupte de accese paroxistice de orgoliu: graţia de a cunoaşte misterul înţelepciunii divine l-a binecuvântat pe nimeni altul decât el, Opicinus!

Pentru „autobiografia" sa, Opicinus apelează la o modalitate neobişnuită de reprezentare. El desenează patruzeci de inele concentrice simbolizând cei patruzeci de ani ai săi, aşa cum apar anii în structura inelară concentrică a trunchiului unui arbore. Totul este apoi împărţit în săptămâni – un calendar aparte – şi, după tipicul medieval, raportat la semnele zodiacale. Lor li se adaugă reprezentările celor patru evanghelişti. Cercurile anilor sunt străbătute de texte ce conţin descrierea evenimentelor din respectivul an, iar în centrul tuturor cercurilor Opicinus şi-a plasat autoportretul. El a mai înfăţişat aici, într-o manieră mult schematizată şi stilizată, alte patru portrete ale sale din etape diferite ale vieţii în cercurile corespunzătoare anilor, prezentându-l la vârsta de 10, 20, 30 şi, respectiv, 40 de ani. Aşa cum am mai spus, „autoportretele" nu redau individul autentic, ci respectă tradiţia tipizantă a Evului Mediu, deşi Richard Salomon susţine că unul dintre ele – înfăţişând un bărbat cu

constituţie astenică, supt în obraji şi cu gât subţire – ar putea fi o reproducere reală a chipului lui. Unicitatea şi ineditul compoziţiei tabloului rezidă însă în reproducerea repetată a propriei persoane la vârste diferite. Nimeni nu a mai întreprins acest tip de reprezentare înaintea lui Opicinus. El dovedeşte o pronunţată autocunoaştere şi o înaltă conştiinţă de sine.

Acest om chinuit de sentimentul vinovăţiei şi al păcatelor sale este totuşi însufleţit de ideea că cele înfăptuite de el nu ar reprezenta nimic altceva decât *evangelium novissimum sempiternum* („o veşnică şi cea mai nouă evanghelie”), ce ar trebui să primească binecuvântarea papei, astfel încât să fie citită în toate bisericile. La fel ca alţi contemporani ai săi, el se vedea în rolul unui profet, iar linia de demarcaţie dintre viziunile mistice şi logică se ocultează încă o dată, pe deplin în spiritul timpului său5.

Totuşi, Opicinus şi-a încadrat portretele într-un sistem conceptual mai amplu, unul atotcuprinzător: unul dintre autoportrete înfăţişează pe pieptul său, mai precis în zona deschisă a toracelui, un soi de medalion cu o reprezentare cartografică a spaţiului mediteranean într-o foarte interesantă proiecţie inversată, de tipul imaginii în oglindă. Contururile Europei de pe medalion lasă să se întrevadă, ca în multe alte desene ale sale, silueta încovoiată a unui bărbat – Peninsula Iberică alcătuind capul, nordul Italiei şi sudul Franţei, pieptul, iar Avignon, la acea vreme reşedinţa papală, inima. Bărbatul se apleacă asupra unei femei, schiţată din contururile coastei de nord a Africii, şi pare să îi şoptească ceva la ureche, în dreptul strâmtorii Gibraltar. După cum explică textele aferente, cele două siluete îi simbolizează pe Adam şi Eva în momentul săvârşirii păcatului originar, iar strâmtoarea este locul unde s-a consumat evenimentul. Dar desenul nu se termină aici – coastele Mării Mediterane schiţează o figură grotescă, înspăimântătoare: ea îl reprezintă pe prinţul acestei lumi, diavolul, care s-a strecurat între bărbat şi femeie; postat pe un tron, el guvernează de acolo

întreaga lume pământească. Marea Mediterană, centrul lumii, nu este în convingerea lui Opicinus nimic altceva decât *mare diabolicum* (o „mare diabolică”). În sfârşit, coasta atlantică a Franţei şi Canalul Mânecii alcătuiesc un monstru simbolizând moartea. Lumea este ilustrată antropomorf şi, dacă mi se îngăduie neologismul, demonomorf. Omul e încadrat de moarte şi diavol.

După cum vedem, Opicinus foloseşte tradiţionala schemă medievală a microcosmosului şi macrocosmosului. Omul este raportat la univers şi constituie analogul lui. Schema uzuală suferă totuşi o reinterpretare, fiind oarecum inversată: nu omul, „lumea mică”, este dispus în „lumea mare”, ci invers, cosmosul ultraumanizat este inclus în microcosmos. Dar nu în aceasta rezidă aspectul cel mai relevant: microcosmosul nu este o figură abstractă, simbolică, ci chiar Opicinus însuşi. În el, în pieptul său este cuprinsă lumea întreagă. Lumea în general şi toate părţile şi elementele ei în particular sunt saturate de semnificaţii simbolice, pe care autorul încearcă să le descopere cu o consecvenţă de-a dreptul maniacală în absolut orice. Pe lângă medalionul cu spaţiul mediteranean, cu bărbatul „Europa” şi femeia „Africa”, în pieptul lui se mai găsesc frazele *talis sum ego interius* („astfel sunt eu înăuntru”) şi *revelaţio cogitationum mearum coramDe-o* („dezvăluirea gândurilor mele în faţa lui Dumnezeu”) 6. Poate fi oare exprimată mai limpede mania adâncirii în sine?

La reprezentarea antropomorfă a lumii, Opicinus se dovedeşte deosebit de ingenios şi, în felul său, logic. Se poate foarte bine presupune că modelul pentru cartografia sa fantastică l-au constituit hărţile folosite în epocă de navigatori şi negustori. În plus, el însuşi cunoştea bine nordul Italiei şi sudul Franţei. Şi totuşi, siluetele umane amplasate pe ţărmurile Mării Mediterane sunt rodul creaţiei proprii, iar harta devine sub pana sa propriul lui spaţiu spiritual. Richard Salomon numeşte harta aceasta o *carte moralisee* – ea ar putea fi considerată şi „anamneză” autorului.

Potrivit convingerii profunde a lui Opicinus, lumea

este mistuită de păcat, iar figura dominantă a prinţului tenebrelor simbolizează foarte elocvent această stare deplorabilă. Harta dezvăluie însă o faţetă cu mult mai personală şi mai dramatică: nu numai că răul este atotprezent, dar el se concentrează mai cu seamă în sufletul lui Opicinus. Figura masculină şi cea feminină, reprezentându-i pe Adam şi Eva, întruchipează totodată starea corpului şi a sufletului clericului nostru. Sub reprezentarea Europei putem citi: „Toate acestea le-am putut întrezări în propria-mi conştiinţă şi vor depune mărturie împotriva mea în ziua Judecăţii de Apoi... în mine însumi am găsit judecătorul ce m-a sortit osândei” 7. Fiinţa lui este marcată de păcatul originar, iar întreaga geografie a cosmosului reprezintă în acelaşi timp „topografia” universului său interior, descifrarea păcatului atotputernic şi incurabil al personalităţii sale şi simbolul destinului său, înscris într-o oarecare măsură în forma continentelor şi care se manifestă în constelaţiile zodiacale, în circumstanţele şi în data naşterii lui, ba chiar în numele său şi într-o afirmaţie a lui Toma din Aquíno; căci trebuie spus că Opicinus este convins că Toma va depune mărturie împotriva lui în ziua Judecăţii de Apoi8. Totul complotează împotriva sa, iar Opicinus găseşte pretutindeni dovezi ale pierzaniei sale inexorabile şi prilejuri pentru pesimismul său nemărginit. Într-o serie de desene, infernul este plasat în centrul lumii, iar diavolul îl ispiteşte – cu aceleaşi cuvinte pe care i le-a adresat lui Iisus! Căinţa autentică şi remuşcările pentru păcatele sale se însoţesc la Opicinus cu o nemaivăzută exacerbare a propriei personalităţi.

Figura în veşminte preoţeşti a lui Opicinus, încremenită ca o statuie cu braţele larg deschise în poziţie simetrică, ar putea reprezenta prin ea însăşi un simbol al calmului şi împăcării sufleteşti dacă n-ar exista şi inscripţia ce trădează de îndată precaritatea unei asemenea supoziţii. Departe de a-şi fi găsit echilibrul sufletesc, el nu conteneşte să se întrebe: *Quis sum ego? Quis sum ego?* („Cine sunt eu? Cine sunt eu?”). „Un fariseu arogant şi trufaş, asta sunt văzut din afară în mândria mea”, poate fi

citit ca răspuns pe o altă inscripţie. Dar lângă medalionul cu harta spaţiului mediteranean, simbolizând păcatul originar şi împărăţia răului, stă scris: „Asta sunt privit dinăuntru în mândria mea”. Cele două texte sunt perfect simetrice după înţeles şi dezvăluie profunda contradicţie şi sfâşiere lăuntrică a personalităţii autorului lor. Problema omului „exterior” şi a celui „interior” transpare deja din scrisorile pauline, unde apostolul îl asociază pe omul interior Creatorului, iar pe cel exterior – lumii materiale cu patimile şi rătăcirile ei. Însă Opicinus procedează şi cu această postură la fel cum a făcut-o cu lumea de pe harta simbolică din pieptul său: o inversează şi o transformă în opusul ei!

Să ne amintim că Misch atribuie personalităţii medievale o percepţie „centripetală”. În cazul lui Opicinus ne confruntăm însă cu o amalgamare aparte a „centripetalului” şi „centrifugalului”, căci el nu se mulţumeşte să stea în centrul lumii – dimpotrivă, izbuteşte chiar să adăpostească lumea întreagă înăuntrul său!

Se împacă acest fapt cu tradiţia Evului Mediu? Să o luăm ca pildă pe Sfânta Hildegard von Bingen (1098 – 1172). Între microcosmosul şi macrocosmosul din viziunile ei, transmise de asemenea prin texte şi imagini, domneşte o sinteză plină de pace şi echilibru; în ilustraţiile aferente textului predomină armonia şi o rânduială calmă. Şi Hildegard însăşi este imortalizată în ele, dar unde? în afara microcosmosului şi a macrocosmosului! O găsim la picioarele figurii umane reprezentând microcosmosul, în postura unui observator care aşterne pe hârtie ceea ce vede9. Sfânta nu este altceva decât un spectator plin de interes, participând în cel mai bun caz indirect la misterul corespondenţei reciproc armonioase dintre lumea mică şi cea mare – ea este, din îndurarea Creatorului, doar un martor al acestui mister. Explicaţia rezidă în faptul că ei îi este cu totul străină accentuarea principiului subiectiv, cu mult mai străină decât multora dintre contemporanii ei care încearcă să transpună deja în practică maxima *scito te ipsum* („cercetează-te pe tine însuţi”). În descrierea

viziunilor ei, Hildegard se estompează pe sine în totalitate, atenţia ei se concentrează întru totul asupra Creatorului şi a creaţiei sale. *Deus autem personam non amat* („Domnul nu iubeşte persoana”), afirmă ea, „ci făpturile care poartă pecetea Lui. După cum a spus Fiul: hrana Mea este să îndeplinesc voinţa Tatălui Meu” 10.

Cu totul altfel se înfăţişează Opicinus. Şi în desenele sale întâlnim, ca în schiţele lui Hildegard (de altfel, necunoscute lui), cercuri şi ovale care încadrează viziunile asupra microcosmosului şi macrocosmosului. În desenele sale nu numai că apar mult mai multe personaje, dar acestea se împletesc, se întrepătrund şi se suprapun unele cu altele. Diferenţa fundamentală dintre imaginile celor doi constă însă în faptul că Opicinus introduce în acest sistem o disonanţă răscolitoare, ce-i reflectă propria sfâşiere sufletească.

Imaginile sale nu mai sunt revelaţiile care i se dezvăluie celui ales prin viziuni, ci încercările necontenite ale unei conştiinţe deprimate de a învăţa să-şi domine temerile şi neliniştile, pentru a se elibera astfel de ele. În vreme ce Hildegard nu este altceva decât instrumentul pios prin intermediul căruia are loc un dialog între Cer şi Pământ, Opicinus zămisleşte imagini ale ambelor lumi, a celei prezente şi a celei de dincolo, rămânând, neabătut şi consecvent, fidel subiectivismului său.

O distanţă hotărâtoare desparte subiectivitatea lui de conştiinţa de sine individuală a lui Petrarca. Mai ales percepţia reprezentată de Opicinus a interacţiunii dintre cosmos şi individ nu are nimic în comun cu modelul echivalent elaborat de umanişti11. Cu toate acestea,*mutatis mutandis,* şi el găseşte „punctul trigonometric” al lumii, situat în propria persoană, nu în afara ei.

Harta antropomorfă a zonei mediteraneene din pieptul lui Opicinus poartă inscripţia *Revelaţio cogitationum mearum* („Dezvăluirea gândurilor mele”). Conştiinţa păcatului şi pronunţatul sentiment de culpabilitate, de care au fost cuprinse chiar în această

perioadă segmente largi ale populaţiei Europei Occidentale[12], ajung să converargă în personalitatea lui Opicinus, fiind în acelaşi timp proiectate asupra lumii întregi. Universul musteşte de păcate, care se concentrează mai ales în sufletul individului. El, Opicinus, se află în centrul lumii, pe care o cuprinde totodată în sine, iar emanaţiile stării lui sufleteşti se răspândesc dinspre persoana lui în lumea întreagă. Zugrăvind lumea, o impregnează cu propriul eu, cu dorinţa sa de mântuire, dar mai ales cu sentimentul de vinovăţie şi teama de neşters în privinţa damnării inevitabile a sufletului.

Dacă în ilustraţiile lui Hildegard von Bingen şi în viziunile lui Opicinus identificăm, pe bună dreptate, fenomene prin care se exprimă anumite dominante intelectuale, spirituale şi emoţionale ale secolelor al XI-lea şi, respectiv, al XIV-lea, cu atât mai evidente se arată mutaţiile survenite în conştiinţa de sine a personalităţii pe parcursul celor două secole care îi despart pe cei doi: armonia s-a preschimbat în disonanţă, cosmosul divin este strivit de imaginea lumii demonizate. Numai că lumea nu s-a preschimbat totuşi într-o neorânduială haotică; mai degrabă s-au şters liniile de demarcaţie dintre diferitele ei planuri, anterior ordonate precis şi clar delimitate între ele. Sistemul complicat şi confuz de simboluri elaborat de Opicinus stă mărturie pentru contradicţia împinsă la extrem a conştiinţei sale.

Unii oameni de ştiinţă tind să vadă în desenele lui Opicinus o spovedanie, cu ajutorul căreia el întreprinde tentativa (eşuată) de a ajunge la conciliere cu Creatorul. Concepţiile sale geo-simbolice sunt de la un capăt la altul saturate de morală şi, repet, demonizate. Gerhard Lackner întrevede în personalitatea şi opera acestui cleric un exemplu elocvent pentru „alienarea” survenită între individ şi lume, pe de o parte, şi pentru lepădarea de Dumnezeu a amândurora, pe de altă parte. El împărtăşeşte opinia lui Ernst Kris[13] potrivit căreia Opicinus ar fi suferit de schizofrenie, fiind „obsedat de căutarea patologică a propriului suflet”; în plus, era „victima halucinaţiilor

maniacale, care i-au declanşat o psihoză”. Foarte posibil. Este într-adevăr tulburătoare obstinaţia morbidă cu care revine constant, în fiecare desen, mereu la aceleaşi imagini, figuri şi idei însoţite invariabil de inscripţii repetitive. Numeroase notiţe sunt atât de enigmatice încât doar cu mare greutate se poate recunoaşte în ele un sens şi o logică. Asociaţii hermetice şi incoerente sunt intercalate în devălmăşie, iar cheia necesară descifrării lor s-a pierdut. Orice cuvânt sau un nume oarecare pot declanşa noi fantezii în mintea lui Opicinus, deturnându-i discursul în ample digresiuni.

Ceea ce se poate spune despre primul dintre manuscrisele lui se dovedeşte la fel de valabil şi pentru următorul: şi acolo regăsim acelaşi conglomerat de notiţe confuze şi dezordonate corespunzând fiecărei zile, în care îşi notează experienţele exterioare şi interioare, reflecţiile religioase şi studiile ştiinţifice, unde printre comunicările cotidiene se intercalează mereu amintiri. Şi din nou teama, lamentaţia şi tristeţea se însoţesc cu licăriri de speranţă. Pentru Opicinus, însemnările sale zilnice reprezintă *studium ad veram scienâiam capiendam* („exerciţii pentru dobândirea cunoaşterii adevărate”) şi *maior scientia* („o înţelepciune superioară”) 14. Dacă în prima lucrare prezentată autorul a întreprins un experiment cu spaţiul, pe care l-a modelat într-o hartă simbolică a propriului suflet, în această creaţie el se arată preocupat de dominarea, la rândul ei simbolică, a timpului. El concepe o cronologie originală şi atribuie fiecărui nou an, pe care intenţionează să-l prevadă cu notiţe, o denumire prin care îşi exprimă judecata profetică şi speranţele legate de el. Astfel, 1335 se numeşte la el *annus expectationis* („anul aşteptării”), 1336 – *annus retributionis* („anul recompensei”), 1337 – *annus renovationis* („anul înnoirii”), 1338 – *annusperfectionis* („anul desăvârşirii”), 1339 – *annus revela*tionis („anul revelaţiei”), 1340 – *annus coro-nationis* („anul încoronării”), iar 1341 – *annus tranquillitatis* („anul păcii sufleteşti”). Se recunoaşte fără dificultate că aşteptările, înnoirile, revelaţiile ş.a.m.d. nu

se referă la viaţa politică sau la cea cotidiană, ci trebuie interpretate în sens mistic, ca transformări ale fiinţei interioare a lui Opicinus însuşi.

Nu trebuie să pierdem însă din vedere că acesta, în tabloul înfăţişându-i primii patruzeci de ani de viaţă, cu diferitele autoportrete corespunzând unor etape distincte ale existenţei sale, şi prin încercarea de a penetra profetic anii ce i se aşterneau în faţă, nu se percepe nici pe departe ca fiinţă veşnic imuabilă; dimpotrivă, se vede pe deplin în dimensiunile şi raporturile sale istorice, anume ca fiinţă care se schimbă în cursul unui anumit proces evolutiv. Chiar dacă o exprimă în formă simbolică, el se apropie totuşi de tipul de prezentare ce constituie baza unei autobiografii – evoluţia eului în timp, iar această modalitate de abordare reprezintă incontestabil o noutate în comparaţie cu scrierile contemporanilor săi la care ne-am referit deja. Concentrarea pe propria persoană iese în evidenţă în această lucrare a lui Opicinus la fel de clar că în precedenta. „N-are decât orişicine să-şi explice viaţa în chip spiritual *[spiritualiter]*, după cum îl slujeşte memoria sa, şi n-are decât să înfăţişeze în acelaşi chip *ţi.e.* spiritual, simbolic – n.a.] importanţa familiei sale şi a faptelor ei, precum şi toate visele sale, atât cât şi le aminteşte. Iar apoi n-are decât să măsoare toate acestea cu ocaua conştiinţei sale. După ce a cuprins toate adevărurile lumii datorită opoziţiei dintre amăgire şi credinţă, poate să ajungă cu ajutorul lui Dumnezeu la judecata cea dreaptă despre propria persoană, urmând exemplul meu *[exemplo mei ipsius]*". 15 într-adevăr, Opicinus interpretează consecvent într-un sens spiritual până şi cel mai neînsemnat eveniment al vieţii sale ca pe o anticipare a unor acţiuni şi trăiri ulterioare, baza constituind-o nu rareori analogiile lingvistice forţate. Astfel, slujba de vameş exercitată de el în tinereţe la un *pons* („pod") i s-a înfăţişat ca anticipare, ca „prototip" pentru *pontificium* (demnitatea sacerdotală) de mai târziu, iar îndeletnicirea sa cu *illuminatio* cărţilor anunţa „iluminarea" conştiinţei ce avea să-i fie hărăzită în viitor. Până şi permanenta sa foame

de lup, lăcomia sa, este interpretată alegoric ca semn al foamei sale intelectuale şi spirituale, al dorinţei de a-şi însuşi cunoştinţele altora, precum şi de a le împărtăşi pe ale sale. Toate evenimentele exterioare ale existenţei sale sunt într-atât de semnificative încât efectiv reclamă o interpretare simbolică.

Asemenea interpretări simbolice sunt cât se poate de uzuale în literatura savantă a Evului Mediu. Elementul nou şi specific al lucrărilor lui Opicinus se arată în faptul că toate alegoriile sale se referă exclusiv la propria persoană. Astfel, la explicitarea geografiei simbolice a Europei, el se identifică cu figura masculină menţionată, afirmând: „Stau... mărturie cu trupul meu pentru starea Europei", căci porţiunile acoperite cu păr ale corpului său corespund exact regiunilor împădurite ale continentului. Nu se opreşte însă aici: constipaţiile care l-au chinuit o vreme „semnifică" coliziuni politice în „pântecele Europei", în Lombardia, iar durerile reumatice de la umăr, confruntări armate între Franţa şi Germania, dat fiind că pe harta sa Franţa este amplasată în dreptul umerilor „bărbatului-Europa". Ar fi o eroare să-l suspectăm pe Opicinus că se ţine de glume sau că nu face decât să se joace cu cuvinte şi imagini; mai curând, ni se înfăţişează grav-meditativ şi însufleţit de ideea de a scruta „adevăruri spirituale", în această căutare se „descoperă" consecvent la fiecare pas pe sine însuşi. Totodată însă, anumite regiuni ale Europei transpar în viziunea sa ca părţi ale lumii de dincolo, cum ar fi Insulele Britanice pe post de purgatoriu. Probabil că aici îşi face simţită influenţa legenda despre „purgatoriul Sfântului Patrick", care, după cum se ştie, s-ar fi găsit în Irlanda.

Lucrarea intitulată *De omnibus et de quibusdam aliis (Despre toate şi încă altele)* conţine o serie consistentă de hărţi şi desene. Opicinus revine şi aici la ilustrarea spaţiului mediteranean printr-o figură masculină şi una feminină, dar le inversează din când în când, în mod surprinzător, rolurile – femeia devine Europa, iar bărbatul, Africa. În alte cazuri, sexul figurilor este indistinct.

Repetiţia perpetuă a aceloraşi imagini şi figuri, variaţia împinsă la extrem a mereu aceleiaşi teme par să sugereze într-adevăr un gen de manie. La o cercetare mai atentă a desenelor lui Opicinus se descoperă însă că la baza lor sălăşluiesc rigoare logică şi armonie. Imaginile şi textele recurente sunt reminiscenţe ale Vechiului şi Noului Testament. Gândul te poartă fără voie la cuvintele lui Polonius al lui Shakespeare: *Though this be madness, yet there is method în't* („O fi nebunie, dar are metodă"). „Metoda" este vizibilă şi în opera acestui nebun. Din constructele lingvistice, dar mai ales din constructele geografice ale lui Opicinus se poate desluşi limpede stadiul de dezvoltare al ştiinţei din această perioadă a Evului Mediu, chiar dacă el apare distorsionat de conştiinţa ipotetic tulburată a unui prelat din secolul al XIV-lea. Starea sufletului său suferind nu reprezintă un caz izolat, căci oamenii epocii erau cu toţii traumatizaţi până în adâncul sufletului de teama insurmontabilă faţă de Judecata de Apoi şi de pedeapsa pe care avea să o aducă. În epoca în care a trăit Opicinus, aceste angoase au îmbrăcat forma unor adevărate fobii şi psihoze de masă. De aceea, nu putem decât să subscriem la aprecierea că în suferinţa lui sufletească se manifestă simptomul unei situaţii istorice date16.

Conflictul dintre curajul raţional şi frica iraţională, dintre credinţă şi disperare, dintre percepţia încâlcirii inextricabile în iţele păcatului şi sentimentul demnităţii proprii, dintre autoumilire şi conştiinţa sporită a valorii proprii, acest conflict, care uneori capătă virulenţa coliziunii dintre logică şi nebunie, a alcătuit atmosfera în care individul a dobândit cunoaşterea propriei personalităţi. Sufletul ca scenă a înfruntării dintre puterile binelui şi ale răului nu reprezintă, desigur, nimic nou în cultura medievală, fiind o relicvă a trecutului, căci acest conflict este imanent orientării şi concepţiei religioase creştine despre lume şi poate fi sesizat deja în scrierile lui Othlo din St. Emmeran, Ratherius, Abélard şi Guibert de Nogent. Bineînţeles, conflictul, dilema se exprimă în mod

divers la diferiţi autori, în funcţie de individualitatea fiecăruia, de situaţia în care se găseau şi, nu în ultimul rând, de genul literar ales pentru opera lor. Mai ales genurile literare joacă un rol important, deoarece unele dintre ele au promovat articularea acestei dileme, în vreme ce altele, dimpotrivă, au camuflat-o în spatele unei nebuloase cvasi-impenetrabile de topică literară şi clişee religioase.

În textele şi desenele lui Opicinus, conflictul atinge nivelul manifestării patologice. Analiza textelor şi imaginilor sale facilitează o incursiune mai profundă în straturile intime ale sufletului său. Acest cleric pare să fie mai deschis decât predecesorii şi contemporanii lui; cu toate acestea, chiar şi în cazul său rămâne deschisă întrebarea dacă nu cumva el se stilizează ca păcătos, în vreme ce în realitate nutreşte şi speranţa nemărturisită în mântuire. La urma urmelor, această speranţă pâlpâie în orice spovedanie.

Problema nu e însă aici. Aspectul cel mai important mi se pare a fi următorul: pentru a se cunoaşte pe sine, Opicinus trebuie, în virtutea tradiţiei erudite a epocii sale, să-şi „exteriorizeze” eul, şi o face proiectându-l într-o hartă geografică. Această hartă se preschimbă graţie manipulării în reproducerea simbolică a stării sale sufleteşti, în „topografia” sufletului său şi, în ultimă instanţă, în anamneză bolii lui. Se prea poate ca diagnosticul unor cercetători să fie corect şi să avem într-adevăr de-a face cu un caz de schizofrenie, cu un om bolnav de mania de a crea şi ordona lumea şi de teama că ea ar putea fi distrusă. Dar suferinţa sufletească în sine nu constituie pentru istoric obiect de studiu, pe el îl interesează fractura cultural-istorică a acestei suferinţe.

Lucrurile nu se opresc aici. Într-un alt desen, în afara propriei sale figuri şi pe lângă harta simbolică deja cunoscută nouă, cu reprezentarea masculină pentru Europa şi cea feminină pentru Africa – doar că aici într-o execuţie simplificat-schematizată –, Opicinus zugrăveşte figura lui Boethius şi a filosofiei, căci autorul, ca fiu al

Paviei, îl considera pe Boethius compatriotul său. Harta conţine, în consecinţă, şi citate din *Consolaţio Philosophiae (Mângâierea filosofiei)* a lui Boethius, precum şi adăugirea: „Ce s-a petrecut cu Boethius s-a petrecut şi cu Opicinus. Boethius a fost exilat din vechea Romă la Pavia. El (Opicinus) s-a refugiat prin voia graţiei divine de la Pavia în noua Romă (Avignon)” 17

Ajungem astfel, după ce ne-am învârtit în cerc, din nou la punctul de plecare: asemenea altor autori medievali care şi-au „încropit” „spovedaniile” sau „confesiunile”, „justificările”, adică apologiile, şi „autobiografiile” din fragmentele biografiilor altor persoane – eroi antici sau sfinţi creştini –, şi Opicinus se grăbeşte să se regăsească cât mai fidel într-un arhetip, într-un „model” sau într-o autoritate pentru a-şi putea identifica eul. În nebunia sa se manifestă indubitabil o logică; este vorba despre logica unei personalităţi medievale care s-a autoconstruit după regulile instituite de cultura epocii sale.

Se poate presupune că procesul de conştientizare a personalităţii s-a confruntat în Evul Mediu cu dificultăţi deloc neglijabile, fiind acompaniat adesea de stări psihice chinuitoare. Atitudinile religioase fundamentale ale smereniei, ale conştiinţei culpabilităţii şi căinţei, penitenţei şi ispăşirii, precum şi negarea autonomiei individului ca sursă de trufie şi mândrie ducând la pierzanie au avut drept rezultat configurarea unei situaţii în care eul putea, în speţă trebuia să se manifeste mai ales în forma paradoxală a autonegării şi autoumilinţei sau, la fel de paradoxal, în forma proiecţiei asupra întregii lumi. Oricât de îndreptăţit ar fi să vorbim în cazul lui Opicinus de o tulburare psihică, cauza ei se regăseşte pentru mine în izbitoarea opoziţie dintre pregnanta conştiinţă de sine şi profunda conştiinţă a culpabilităţii. În atmosfera unui atare conflict, unei personalităţi nu-i era deloc uşor să se descopere şi să se pună în valoare. Atunci când a reuşit să facă faţă poverii sentimentului de culpabilitate izvorât din propria-i religiozitate, ea s-a manifestat în forme ce ni se par astăzi simptome ale unei afecţiuni psihice.

Capitolul X

Dante, Petrarca

Drumul omului către sine nu a fost niciodată simplu şi drept. Cum se prezintă însă situaţia la cumpăna dintre secolele al XIII-lea şi al XIV-lea? Nu a reuşit Dante (1265 – 1321) să-şi păcălească cititorii, lăsându-i într-o necunoaştere aproape totală a universului său interior şi a anumitor circumstanţe ale vieţii lui? în lucrarea timpurie intitulată *Vita nuova,* din anul 1292, supranumită de el însuşi „cartea memoriei mele”, Dante îşi anunţă intenţia de a-şi înfăţişa perioada tinereţii. Tema principală a cărţii o constituie povestea dragostei lui Dante pentru Beatrice. Descrierea acestei iubiri se desfăşoară pe două niveluri – direct, ca eveniment biografic, şi indirect, prin sublimare poetică –, iar retrospectiva iubirii pentru Beatrice este acompaniată de sonete compuse de Dante în anii tinereţii. Poeziile sunt ordonate cronologic, prin urmare nu avem de-a face doar cu o simplă „carte de versuri”, ci cu un document existenţial cu totul aparte, cu o mărturie autobiografică. Nu s-ar putea spune, aşadar, că ni se oferă astfel fericita ocazie de a putea urmări transformările stării de spirit şi ale sentimentelor poetului? Inconvenientul constă doar în faptul că din carte lipsesc trăirile reale: Beatrice este chiar mai puţin o femeie din carne şi oase decât era doamna din cântecele trubadurilor provensali, căci aceşti predecesori şi învăţători ai lui Dante cântau măcar frumuseţi feminine şi dorinţa de a le cuceri, chiar dacă o făceau în formule standardizate, fără forme individuale de exprimare. Beatrice, în schimb, nu este decât o fantasmă, o proiecţie imaterială. Se prea poate ca frumuseţea ei să-l fi subjugat din prima clipă pe tânărul Dante, dar însuşirile umane ale Beatricei rămân cât se poate de nebuloase pentru cititor.

Ce contrast faţă de Héloïse! Nu degeaba se arată anumiţi exegeţi sceptici că Beatrice ar fi existat cu adevărat. Nu e posibil ca ea să fi fost doar o alegorie? Trubadurii îşi exprimă cel puţin dorinţa – şi nu numai – pentru aleasa inimii lor, în vreme ce Dante se mulţumeşte

pur şi simplu să o adore pe Beatrice în timpul vieţii ei, adoraţie amplificată hiperbolic după moartea ei prematură. O comparaţie a erotismului din *Povestea nenorocirilor mele* a lui Abélard şi din scrisorile sale către Héloïse cu erotismul din *Viaţa nouă* a marelui florentin ne prilejuieşte constatarea unei diferenţe colosale: în vreme ce Abélard exprimă o pasiune umană autentică, Dante duce spiritualizarea unui sentiment real la forma ei extremă, având drept consecinţă metamorfoza definitivă a Beatricei în *Divina Comedie* dintr-o femeie într-o făptură de esenţă divină. Într-un registru similar se înscrie şi conjunctura în care tânărul îndrăgostit o întâlneşte pe frumoasa inimii sale: circumstanţele sunt intenţionat cenzurate de orice caracteristici concrete; fundalul nu-l mai constituie Florenţa istorică, cu bisericile, străzile şi pieţele ei, ci un spaţiu relativizat şi iluzoriu.

Fireşte, Dante dispune de capacitatea de a-şi analiza sentimentele şi de a se examina din exterior, cu ochii anturajului său; totuşi, universul edificat de *Viaţa nouă* este unul alegoric şi simbolic. Este astfel cât se poate de logic ca el să rezerve un rol foarte important celor mai diverse episoade onirice, viziuni şi fenomene supranaturale, iar contactul cu Beatrice să se producă pe un plan ce nu poate fi definit decât ca „hiperemoţional”. Intenţiile şi sentimentele poetului sunt personificate, ele dobândesc o existenţă autonomă şi capătă formă pe măsură ce fiinţele vii devin tot mai eterice, transformându-se în abstracţiuni fără trup. Dante nu-şi dezvăluie universul interior, el îl camuflează şi îl ocultează.

Nu vedem, prin urmare, nici cel mai mărunt motiv să considerăm *Vita nuova* ca fiind „primul roman psihologic din Europa după declinul civilizaţiei antice” 1, potrivit unei afirmaţii aparţinând lui I. Goleniscev-Kutuzov. Până la apariţia „romanului psihologic” avea să mai treacă ceva timp. Dacă se doreşte neapărat căutarea psihologiei, mai adecvat ni se pare secolul ce-l precedă pe Dante, epoca lui Guibert de Nogent sau a lui Abélard şi Héloïse, căci Dante ne refuză onoarea de a ne permite să ne apropiem de

tainiţele sufletului său. *Viaţa nouă* se pretează mai degrabă asocierii cu spiritualitatea medievală2, în niciun caz cu romanele unui Proust sau cu versurile unui Valery3. Specificul operei lui Dante reiese limpede din faptul că ea nu suportă nici eticheta memorialisticii şi nici pe cea a biografiei, întrucât autorul a conceput-o mai curând ca pe un comentariu la versurile sale: în fiecare capitol al cărţii, sonetele sunt precedate de o prezentare a circumstanţelor în care au luat naştere, în continuarea sonetelor venind analiza lor. Prin urmare, aspectul autobiografic joacă un rol cu totul secundar în *Viaţa nouă.* Personajele din *Viaţa nouă* nu sunt mai puţin mistice decât cele din *Divina Comedie.*

Nici opera principală a lui Dante nu ne oferă posibilitatea de a ne apropia de individualitatea poetului. Deşi Dante nu rămâne deloc impasibil faţă de ceea ce vede pe lumea cealaltă, ne-am pripi dacă am presupune că el parcurge un profund proces de transformare a personalităţii, echivalent ascensiunii din abisurile infernale în înălţimile paradiziace. *Divina Comedie* nu este reflectarea unei evoluţii lăuntrice a creatorului ei, ci grandiosul demers de construcţie a cosmosului, aşa cum se înfăţişa el imaginaţiei poetice a unui catolic perfect iniţiat în tainele filosofiei şi teologiei de la cumpăna secolelor al XIII-lea şi al XIV-lea.

Ideea evoluţiei personalităţii era străină mentalităţii medievale. Descinderea pe lumea cealaltă îl lasă pe Dante în perfectă identitate cu el însuşi. Se prea poate ca acea compasiune arătată faţă de chinurile păcătoşilor să depăşească graniţele impuse de doctrina în vigoare, ca de pildă atunci când se prăbuşeşte fără simţire la pământ la întâlnirea cu Francesca da Rimini; dar şi Honorius Augustodensis se încumetase să scrie, încă de la începutul secolului al XII-lea, în al său *Elucidarium (Sfeşnic),* că sufletele celor drepţi nu pot decât să se înfioare la vederea chinurilor păcătoşilor damnaţi de Creator. Atât în infern, cât şi în purgatoriu, Dante rămâne un om viu şi nimic din ce-i omenesc nu-i este străin. Dimpotrivă, el străbate

paradisul fără să-şi cenzureze simpatiile şi patimile care puseseră stăpânire pe el în viaţa cotidiană şi, mai cu seamă, în viitoarea disputei politice.

Divina Comedie încununează, aducând la desăvârşire, o lungă serie de viziuni medievale ale lumii de dincolo; de fapt, ea se situează deja în afara acestei serii. Nu am aici în vedere virtuozitatea limbajului poetic şi celelalte calităţi artistice – sub acest aspect, nu există pur şi simplu bază de comparaţie cu palidele „relatări” despre lumea de dincolo aparţinând predecesorilor lui Dante –, ci concepţia de fond pe care se întemeiază *Divina Comedie.* Ceilalţi vizitatori ai împărăţiei morţilor ajung acolo abia în urma decesului; după cum reiese ulterior, moartea lor era una limitată temporal, nu una definitivă, dar era obligatorie pentru ca ei să-şi poată începe vizita. Dante, în schimb, se pogoară în infern fără să-şi fi dat obştescul sfârşit; este cât se poate de viu. Şi nu doar atât – predecesorii săi s-au perindat într-adevăr prin purgatoriu şi infera, dar călătoria lor a luat sfârşit în faţa porţilor paradisului, nefiindu-le permis accesul dincolo de acest prag. Dimpotrivă, Dante ajunge din Limb, lăsând în urmă cele nouă cercuri ale infernului, până în Empireu, fără a întâmpina nici cel mai mic obstacol.

Nu denotă această „libertate” pe care şi-o permite Dante pronunţatul sentiment al valorii de sine ca poet? Există mărturii despre reacţia concetăţenilor la întoarcerea lui din această călătorie, conform cărora aceştia încercau să descopere cu priviri scrutătoare urmele flăcărilor infernale de pe chipul său. Mai curând, cred că ar fi trebuit să se minuneze că acest om fusese în paradis! La Dante nu întâlnim exprimate în mod direct nici elogiul de sine, nici autoînjosirea, dar nu din cauză că el nu ar fi simţit curiozitate pentru propria persoană, ci dintr-un alt motiv: interdicţia valabilă în Evul Mediu pentru asemenea aserţiuni. După exemplul lui Toma din Aquíno4, Dante considera inadmisibilă atât lauda, cât şi critica de sine, argumentându-şi poziţia şi cu propriile cuvinte5. Dar el dispunea din plin de conştiinţa propriei fiinţe

excepţionale, după cum ne-o arată nu numai faptul că a explorat lumea de dincolo până la ultimul colţişor, fiind astfel capabil să vadă un sistem coerent în devălmăşia de „locuri” aparent disparate, ci şi alegerea drept însoţitor prin purgatoriu şi infern a nimeni altuia decât marele Vergiliu.

Nu va mai trece decât puţină vreme şi o nouă tendinţă, care va duce la declinul ireversibil al propensiunii către genul literar al spovedaniei şi confesiunii, se manifestă la Petrarca (1304 – 1374), precum şi la alţi umanişti: tendinţa către autobiografie, mai apropiată de accepţia actuală a noţiunii. „În perioada de început a Renaşterii, vocea spovedaniei se mai face încă auzită din spatele autoreferenţialităţii biografice. Totuşi, valoarea biografică predomină”, notează Bahtin vizându-l mai ales pe Petrarca6. Se pare într-adevăr că şi acest poet oscilează încă, în scrisoarea deschisă *Posterităţi (Pentru posteritate),* între atitudinea creştinului smerit şi cea a poetului conştient de valoarea sa. Primul, „omuleţul muritor”, afişează tradiţionala postură medievală exprimată prin modestie, sentimentul păcatului şi smerenia în faţa Creatorului, întru totul în spiritul acestei tradiţii, Petrarca stăruie la rândul lui asupra convertirii sale, a revelaţiei adevărului suprem, cu care a fost binecuvântat şi care i-a schimbat radical viaţa, putând astfel să părăsească drumul păcatului şi să ia calea virtuţii spre „sfânta înţelepciune”. Al doilea însă, literatul, nu se sfieşte să-şi dea în vileag mândria de prinţ între poeţi, încununat cu cea mai înaltă coroană de lauri, şi setea de glorie. Enumerând onorurile de care a avut parte, poetul lasă limpede să se înţeleagă că le-a meritat pe toate. El îşi probează faptic şi fără echivoc pregnanta conştiinţă de autor.

Totuşi, ambele suflete din pieptul său – cel al creştinului şi cel al poetului – n-ar fi singure în stare să genereze tensiunea prezentă în autodescrierea lui Petrarca. Deşi îşi dezavuează numele ca fiind „neînsemnat şi obscur” şi se îndoieşte că „va dăinui în timp şi spaţiu”, el

speră totodată, în ciuda modestiei ostentative, că cel căruia i se adresează „va fi curios să ştie ce fel de om am fost şi ce soartă au avut operele mele, mai ales cele al căror renume sau slab ecou au ajuns până la tine”. „Cei mai mari laureaţi ai timpului meu”, continuă poetul, „oricât de mult rivalizau unii cu alţii, mă iubeau şi mă adulau, deşi nu ştiu de ce; nici ei înşişi nu ştiau. Ştiu doar că unii preţuiau mai mult atenţia mea decât o preţuiam eu pe a lor”. O cochetărie, desigur, căci poetul îşi cunoaşte prea bine valoarea şi se arată preocupat să-şi cultive faima, şi nu întâmplător se adresează posterităţii. În plus, după toate probabilităţile, Petrarca este primul autor al timpului său care consemnează ziua şi ora apariţiei sale pe lume: „În anul acestei ultime ere care a început cu naşterea lui Christos, al 1304-lea, în zorii zilei de luni, 20 iulie”.

Asemenea lui Dante, care se însoţise în descinderea sa pe tărâmul tenebrelor cu figura impozantă a lui Vergiliu, Petrarca îşi alege ca interlocutor şi magistru pe nimeni altul decât pe Augustin, atât de mult apreciat de el, cu care poartă lungi dialoguri în prezenţa tăcută, dar elocventă a Adevărului. În *Secretum (Secret),* Augustin şi Francisc din Assisi apar oarecum ca personificări ale unui Petrarca ascultându-şi vocea interioară: în faţa noastră se desfăşoară un fel de spovedanie. Nu este relevant faptul că, pentru Petrarca, Augustin se arată important sub aspectul personalităţii sale ca autor al *Confesiunilor,* aşadar sub aspect psihologic, şi nu atât ca filosof şi autoritate patristică, aşa cum a fost receptat de generaţiile anterioare?

Petrarca îşi mărturiseşte cu regret rătăcirile şi greşelile, denunţând totodată disoluţia moravurilor şi decăderea lumii ce-l înconjoară, pe care nu o poate accepta şi în niciun caz aproba – întru totul în spiritul tradiţiei medievale a toposului *„Ubi sunt...!”.* Dar chiar în continuarea proclamaţiei imperfecţiunii proprii, el nu ascunde totuşi că vede în persoana lui şi în colegii de breaslă o categorie aparte. Cu o nedisimulată

condescendenţă priveşte către masa oamenilor de rând care-l înconjoară şi care nu cunoaşte altceva decât grijile cotidiene. „Să lăsăm oraşul”, spune poetul, „în seama negustorilor, juriştilor, zarafilor, cămătarilor, perceptorilor, notarilor, medicilor...” – enumerând nici mai mult, nici mai puţin de treizeci de stări sociale şi profesiuni diferite, inclusiv infractori, străini şi saltimbanci; dar şi arhitecţi, pictori şi sculptori nimeresc pe lista sa „... potrivnică firii noastre”. Petrarca pluteşte în sfere înalte şi-şi duce existenţa în alte dimensiuni. El se trezeşte odată cu primul cântat al cocoşilor şi iese din casă la primele raze ale soarelui. Meditează, citeşte, scrie şi schimbă idei cu prietenii. Dar cine sunt prietenii săi? Nu sunt numai persoane cu care viaţa l-a pus în contact direct, ci şi oameni morţi de multă vreme, pe care îi cunoaşte doar din operele lor. „Mi-i adun de pretutindeni şi din toate timpurile... şi prefer să vorbesc cu ei decât cu cei care îşi închipuie că trăiesc doar pentru că sunt grosolani şi expiră aburi când e rece afară. Şi astfel mă preumblu slobod şi netulburat, însoţit de tovarăşii pe care eu mi i-am ales”.

Petrarca îşi duce viaţa conştient că aparţine – după o sintagmă a lui Bahtin – „timpului major”; dezinvolt, am putea spune chiar cu lejeritate debordantă, el trece graniţele dintre epoci şi se simte pretutindeni acasă, atât printre cei mai îndepărtaţi predecesori, cât şi printre generaţiile viitoare de poeţi.

Conştiinţa valorii de sine a poetului, fie el grec sau roman, scald scandinav sau umanist italian, pare a fi, *mutatis mutandis,* una imuabilă. Niciunul dintre ei nu s-ar fi putut afirma creator dacă nu ar fi fost conştient de propria exclusivitate şi de înalta demnitate personală şi dacă nu ar fi contribuit la gloria lui antumă şi postumă. Dar în atmosfera pătrunsă de creştinism un asemenea demers era posibil doar dacă îşi asorta discursul cu formule de smerenie.

Fenomenul personalităţii lui Petrarca nu se opreşte aici. Într-un fel sau altul, toţi autorii Evului Mediu încercau în „spovedaniile”, „apologiile” şi „autobiografiile” lor să-şi

creeze o imagine şi să se justifice, un demers în cursul căruia tratau, conştient sau nu, foarte liberal situaţiile din viaţa lor – totul sub imperiul strădaniei de a-şi cultiva „imaginea”. În consecinţă, recurgeau mereu la modele, tipare şi „exemple”, la personaje celebre din trecut, dobândind abia pe parcursul raportării prin similitudine capacitatea de a-şi conştientiza propria personalitate. La Petrarca întâlnim însă foarte evident încă o dată ceva nou: el nu se compară pur şi simplu cu un prototip sau altul, el trudeşte consecvent la edificarea unui adevărat mit al propriei existenţe.

Pentru Petrarca, ţelul creaţiei sale îl reprezenta „construcţia” propriului eu, iar drept cea mai importantă realizare a respectivei întreprinderi, colajul propriei sale figuri maiestuoase. Reuşeşte ca la vârsta de numai 37 de ani, în aprilie 1341, să fie încununat cu laurii distincţiei de *poeta primus* („primul poet”), într-o perioadă în care operele sale principale nici măcar nu erau scrise. Succesul e însoţit, după propriile spuse, de o coincidenţă tulburătoare: odată cu invitaţia de încununare ca poet la Roma soseşte una similară de la Paris! Petrarca va ignora desigur a doua invitaţie, întrucât nu concepea să fie încununat cu coroana de lauri altundeva decât pe Capitoliul roman. Vom vedea că nu este singura coincidenţă surprinzătoare din viaţa poetului.

Prestigiul lui literar se datorează în primul rând sonetelor închinate Laurei şi iubirii pentru ea. Dar a existat această femeie cu adevărat? Era ea mai concretă decât Beatrice a lui Dante? Sau numele Laura nu reprezintă nimic altceva decât o reinterpretare pentru *laurus,* laurii atât de râvniţi şi pe care i-a obţinut în cele din urmă? întrebări probabil nerelevante dacă avem în vedere geniul poetic al lui Petrarca, dar deloc nerelevante pentru edificarea mitului existenţei sale. Cu greu se poate găsi un răspuns mulţumitor la ele… Căci iată ce i-a scris el însuşi unui corespondent care-şi manifestase îndoiala cu privire la existenţa reală a Laurei: „Ideea despre Sfântul Augustin este în aceeaşi măsură o ficţiune ca şi iubirea

acestei doamne" 7. Răspunsul pare cât se poate de ambiguu şi ironic, poetul intenţionează evident să sporească misterul, nu să-l risipească.

Pe 26 aprilie 1336, Petrarca urcă pe Mont Ventoux, în apropiere de Avignon, pentru a se bucura de pe vârful său de priveliştea din vale. Deşi întors extenuat din excursie, el îşi împărtăşeşte experienţa prietenului său chiar în aceeaşi seară şi menţionează următorul detaliu: vântul care adia pe vârful muntelui a deschis volumul *Confesiunilor,* luat cu sine, exact la pagina unde stătea scris: „Şi se duc oamenii să admire munţii înalţi şi uriaşele valuri ale mării şi curgerile cele largi ale fluviilor şi înconjururile oceanului şi mersul stelelor, şi se părăsesc pe ei înşişi" (*Confesiuni,* X.8). După cum se observă, Petrarca nu ezită să desluşească alegoric, până şi în această drumeţie montană, o ascensiune spirituală – de altfel, oamenii de ştiinţă ai epocii moderne o interpretează ca momentul naşterii alpinismului şi ca prim simptom al unei raportări „moderne" la natură, ca începutul descoperirii valenţei sale estetice intrinsece, necunoscută epocilor anterioare. Realitatea şi imaginaţia par să se contopească.

Ciudata coincidenţă a ascensiunii montane cu „intervenţia" lui Augustin, maestrul spiritual al lui Petrarca, este consemnată într-o scriere definitivată abia cu şaptesprezece ani mai târziu. Nu e un fapt neobişnuit pentru artist, deoarece el a scris aproape toată viaţa scrisori adresate prietenilor, majoritatea în etape. Din scrisori, ale căror destinatari, după cum ştim, nu erau toţi contemporani în viaţă, ci şi reprezentanţi ai generaţiilor viitoare, aflăm câte ceva despre evenimentele din viaţa poetului, printre care şi ascensiunea pe munte. Se pune însă întrebarea: în ce măsură mai sunt acestea, după ce au zăcut într-un sertar ani şi decenii de-a rândul, fiind rescrise de nenumărate ori, documente autentice pentru adevăratele evenimente din viaţa sa? în ce măsură sunt ele mai curând produsul imaginaţiei, al cărei scop evident era crearea unei biografii mitice? *The life as work ofart* („viaţa ca operă de artă"), numeşte un exeget englez al lui

Petrarca fenomenul şi adaugă: „Dacă această scrisoare [despre ascensiunea pe munte – n.a.] este ficţiune, atunci este o ficţiune la fel de semnificativă ca orice experienţă care s-ar putea ascunde în spatele ei” 8.

Un atare procedeu de construcţie a unui itinerar existenţial după modelele antice, dar nu sub forma unor fragmente disparate, după tipicul medieval, ci unitar de la un capăt la celălalt, marchează un demers inedit. El documentează despărţirea de heteromorfismul unui eu înjghebat din frânturi exemplare distincte şi dezvăluie o strategie cu ajutorul căreia Petrarca trebuie să-şi fi gândit şi conceput biografia în totalitate. În plus, la acest autor se manifestă alte două aspecte: pe de o parte, voinţa de a fi nu numai un om al timpului său, ci şi – mai ales – unul al Antichităţii clasice, pe care a ajutat-o să renască, aşa cum afirma: „Trăiesc acum, dar aş fi preferat să mă fi născut în alt timp”; iar pe de altă parte, voinţa de a crea o legătură între sine şi viitor. Nu atestă această strategie apariţia unui nou tip de individualitate umană?

Capitolul XI

Istoricul în căutarea personalităţii

Metoda utilizată în volumul de faţă pentru căutarea personalităţii în Europa Occidentală a Evului Mediu a constat în îmbinarea unei abordări particularizante cu una generalizantă. Cu ajutorul primei abordări a fost examinată manifestarea individului în propriile scrieri autobiografice sau confesionale – Augustin, Patrick, Othlo din St. Emmeran, Guibert de Nogent, Abélard, Suger, Salimbene, Opicinus de Canistris, Dante şi Petrarca reprezintă o succesiune bizară de individualităţi despre care nu se poate afirma că ar constitui o linie evolutivă în sensul propriu al cuvântului. Totuşi, contactul cu viaţa lor ne-a permis să surprindem mai în profunzime atmosfera psihologică a epocii. Cu ajutorul abordării generalizante, au putut fi elucidate câteva condiţii general valabile care au influenţat constituirea personalităţii în Evul Mediu.

În pofida celor de mai sus, tentativa de a schiţa personalitatea umană a Evului Mediu occidental a ajuns,

nu de puţine ori, într-un impas – descrierea dificultăţilor cu care se confruntă istoricul în abordarea acestei teme.

Dificultatea rezidă în faptul că paleta caracteristicilor personale ale unui individ are inevitabil o pronunţată natură subiectivă. Localizarea esenţei unei personalităţi exclusiv pe baza încrederii în onestitatea şi credibilitatea propriilor mărturii se dovedeşte astfel un demers riscant. La fel de riscant se arată însă şi demersul contrar, şi anume repudierea de la bun început a acestor surse. O perspectivă mai promiţătoare o oferă examinarea substratului, încercarea de reconstituire a sensului secundar sau a celui ascuns care fie trebuie asociat, pentru că este prezent implicit, fie răzbate el însuşi din exprimare.

Comunicarea interumană nemijlocită îi poate facilita observatorului anumite concluzii asupra unei personalităţi. Ele sunt la rândul lor subiective, dar nu se întemeiază numai pe conţinutul comunicării verbale între interlocutori, ci pe o multitudine de diverse indicii exterioare, cum ar fi comportamentul şi postura, mimica şi gestica, pe observarea respectivilor indivizi ca întreg. Cunoaşterea pe care o dobândim despre ceilalţi se bazează într-o proporţie covârşitoare pe aceste semnale exterioare. Fireşte, ea este influenţată atât de propriile noastre opinii şi sentimente faţă de persoana în cauză, cât şi de cele care ne-au parvenit din aprecierile altora faţă de ea. Nu înseamnă oare aceasta, în ultimă instanţă, că în cealaltă personalitate ne proiectăm propriul eu, cu valorile, gusturile şi prejudecăţile sale?

Comparativ, istoricul se găseşte într-o situaţie încă şi mai dificilă. El nu are posibilitatea să observe în mod direct personalitatea unui individ care a trăit cândva. Dialogul viu, premisa indispensabilă a comunicării umane, este redus considerabil, de fapt inexistent printre premisele cu care operează istoricul. În cazul său, rolul interlocutorului îl preiau textele, astfel că dialogului îi lipseşte aura vitală a contactului viu. Istoricului îi stau la dispoziţie, în cel mai bun caz, cuvintele proprii ale unui

individ sau afirmaţiile altora referitoare la el. Descifrarea respectivelor cuvinte sau afirmaţii este în plus îngreunată de faptul că istoricul – trebuie să aprofundeze limbajul izvoarelor sale şi, astfel, să oscileze continuu între un sistem conceptual străin şi propriul său sistem conceptual.

În cercetarea istorică, capacitatea de manevră în ceea ce priveşte explorarea unei personalităţi este restrânsă suplimentar de abundenţa de locuri comune şi clişee în textele studiate. De aceea, nu este deloc simplu – iar dacă ar fi să o spunem cinstit, este în fapt imposibil – să penetrezi sistemul convenţionalismelor lingvistice până la natura unei personalităţi aşa cum s-a prezentat ea în realitate.

Mi s-ar putea obiecta aici că pretenţia de a cunoaşte o personalitate „aşa cum s-a prezentat ea în realitate" este în esenţă nerea-listă, ba chiar lipsită de probitate, deoarece individul care s-a slujit în exprimarea fiinţei sale de fondul de formule şi *topoi* pus la dispoziţie de cultura lui a recurs, fireşte, la acelaşi fond în construcţia personalităţii sale; în plus, structura personalităţii lui a fost determinată în Evul Mediu de o reţea pe cât de vastă, pe atât de complexă de ritualuri, norme comportamentale şi cutume, deci limba prin care individul se exprimă se confundă cu fiinţa sa. Prin urmare, e inutil să cauţi ceva în spatele unui text după care nu se mai ascunde nimic.

Sunt obiecţiile îndreptăţite? Nu rezultă, conform acestei logici, că personalitatea ca atare este „vidă", nimic altceva decât un înveliş umplut cu ceea ce-i proiectează limbajul culturii? în acest context, gândul mă poartă la nuvela *The Private Life1* a lui Henry James şi în mod special la lordul Mellifont, prezentat în paralel cu personajul principal – în speţă, personalitatea scindată a scriitorului, care într-o ipostază duce o deşartă existenţă mondenă, în vreme ce într-o altă ipostază, diametral opusă, se consacră în întregime, ferit de privirile lumii, unei existenţe creatoare („Unul iese, celălalt rămâne acasă; unul este un geniu, celălalt un burghez, iar noi nu-l cunoaştem personal decât pe burghez" 2). În lordul

Mellifont, Henry James a schiţat problema personalităţii cu o extraordinară perspicacitate. După cum remarcă alte două personaje ale nuvelei, acest gentleman cu maniere fără cusur, un leu al saloanelor prin excelenţă, există numai în măsura în care se află printre oameni, în salon, în societate, împreună cu soţia sa – care, fără să se destăinuie nimănui, îl suspectează de lucruri necurate – sau în prezenţa servitorilor săi. De îndată însă ce rămâne singur şi nu-l mai vede nimeni, este anihilat temporar: el nu se retrage în sinea sa, nu se refugiază în sine, ci se volatilizează cu totul, pur şi simplu nu mai există! Doar apariţia altor oameni şi comunicarea cu ei îl recuperează din vidul său şi-l redau vieţii.

Dacă am înţeles bine, ideea lui James constă în faptul că lordul Mellifont nu posedă un eu propriu. *Self-ul* său depinde total de comunicarea cu ceilalţi; individualitatea sa există doar în măsura în care este percepută de ceilalţi. O astfel de valoare a civilizaţiei occidentale precum *the privacy,* nevoia de izolare, de a fi „singur cu sine” – chiar titlul nuvelei face trimitere limpede la *privacy,* şi nu la o „viaţă particulară” în sensul comun –, se transformă în persoana acestui aristocrat britanic într-un vacuum, nu doar în neîmplinire sufletească, ci în vid, în sensul propriu al cuvântului; atunci când nimeni nu-l vede şi nu stă de vorbă cu el, pur şi simplu se dematerializează. Personalitatea lui – în măsura în care se poate vorbi de aşa ceva în cazul de faţă – depinde întru totul de comunicarea cu ceilalţi. Existenţa sa e definită de convenţiile lumii în care se mişcă, de regulile consacrate ce compun conduita şi postura unui „gentleman”, precum şi de rolul social pe care şi-l exercită permanent cu o măiastră perfecţiune – în afara lor nu există vreo esenţă care să poată fi decelată ca personalitate.

Antipodul său, al doilea personaj al nuvelei întruchipat de scriitor, se concentrează neîncetat asupra sa şi posedă un dublu sau o *alternate identity* (o „individualitate alternativă”), cu menţiunea că pe cei doi „gemeni complet diferiţi între ei” nu-i leagă nimic unul de

celălalt3. Prin comparaţie, lordul *isn't even whole* (nici măcar nu este întreg), întreg este doar *coram publico,* iar masca de gentleman îi ţine loc atât de chip, cât şi de personalitate. Contrastul imaginat de autor între cele două personaje ilustrează cu deosebită pregnanţă inutilitatea şi lipsa de sens a tipului de existenţă reprezentat de lord, un înveliş uman îmbibat cu maniere elegante, schimbarea regulată a ţinutei vestimentare, conversaţii găunoase şi mondenităţi – un înveliş care se surpă interior o dată golit de conţinut.

„Cazul" lordului Mellifont ne poartă înapoi la stadiul incipient al istoriei noţiunii de *persona,* pe vremea când ea desemna masca, „larva" pe care actorul din teatrul antic şi-o punea pentru a-şi ascunde chipul. Cultura a trebuit să depună multe eforturi înainte ca larva *persona* să se transforme în „personaj", când actorul nu se mai confundă cu masca, astfel încât el trebuie să „intre" în rol pentru a se putea identifica cu acesta, şi abia de acum încolo termenul de *persona* va ajunge să dobândească noua semnificaţie de „personalitate". Totuşi, reprezentativitatea socială în care aristocratul nuvelei noastre investeşte atât de mult timp şi energie exclude într-o asemenea măsură orice nuanţă personală legată de forul interior profund, încât se pune pur şi simplu întrebarea dacă putem vorbi în cazul său despre o personalitate reală. Din când în când, lordul oboseşte să-şi joace rolul care-l acaparează cu totul, iar atunci, în formularea lui Henry James, „încetează să mai existe", survine un antract. Spre deosebire de antipodul său ilustrat de scriitorul care posedă un „dublu", lordul nu numai că nu are un *alter ego,* dar nu are nici măcar un *ego* propriu.

Nuvela lui James dezvăluie într-o manieră paradoxală şi într-o formă extremă natura contradictorie a personalităţii umane: unul din chipurile acestui Ianus priveşte către societate, celălalt rămâne ascuns şi-şi îndreaptă privirile spre interior. Studiul textelor îi prilejuieşte istoricului observarea fenomenelor exterioare ale unei personalităţi, a conjuncturalului ei, în vreme ce

„substanţa” se sustrage în general percepţiei sale. Lordul Mellifont nu are de oferit nicio substanţă, el există doar într-o „proiecţie” – în orientarea către universul contingent, către mediul său, către ceilalţi; interiorul său este vid. Aşa se înfăţişează ficţiunea artistică a scriitorului. Dar, repet, Henry James schiţează o problematică importantă, căci şi în viaţa reală (aşadar, şi în istorie) ne confruntăm atât cu manifestări exterioare ale personalităţii, cât şi cu „substanţa”, cu conţinutul ei ascuns. Poate fi el descoperit?

Noi înşine ne definim în categoriile propriei noastre culturi, iar atunci când, de pildă, Abélard îşi descrie existenţa ca pe o succesiune de rătăciri de care s-a putut elibera, revenind pe calea cea dreaptă graţie loviturilor îndurate din partea sorţii, se poate crea impresia că în pastişarea personajelor istoriei hagiografice şi a destinelor lor se epuizează însăşi fiinţa sa adevărată, de vreme ce ele sunt ingredientele din care s-a constituit personajul său, ca un conglomerat de proprietăţi exterioare şi interioare. Dar, după cum am putut constata, realitatea se prezintă cu totul altfel, deoarece pastişarea prototipurilor, oricât se vrea ea de sinceră, e menită să ascundă ceva – poate chiar faţă de individul în cauză –, anume mândria şi orgoliul de care Abélard nu s-a dezis nicio clipă, în ciuda tuturor afirmaţiilor sale contrare. Cu alte cuvinte, în spatele umilinţei, căinţei şi al identificării cu sfinţii Ieronim şi Atanasie, ba chiar cu Christos, în spatele imitării *Confesiunilor* lui Augustin se ascunde cu totul altceva: o pronunţată conştiinţă de sine, care conferă scrierilor sale confesionale valenţa unor scrieri justificative.

La fel şi Suger… Când pare că se mulţumeşte să-şi „dizolve” eul în Saint-Dénis, nu trebuie să ne închipuim nicio clipă că abaţia reclădită şi decorată de el i-ar fi „fagocitat” personalitatea, ci mai curând să presupunem exact opusul: autovalidarea activă va merge până la extinderea propriei persoane asupra întregii mănăstiri aflate în grija sa, mai mult, până la absorbţia abaţiei de către personalitatea lui Suger.

În cazurile înfăţişate trebuie să privim dincolo de nivelul formelor, al afirmaţiilor directe şi uneori premeditate, şi să încercăm să răzbatem până la nivelul de fond. Nu e neapărat necesar ca cele două niveluri să coincidă, cu atât mai puţin în cultura creştină, unde religia, cu a sa condamnare a mândriei, a făcut imposibilă o exprimare spontană a conştiinţei de sine a autorilor „autobiografiilor” medievale, determinându-i mai curând să-şi camufleze adevărata stare de spirit în spatele unor formule de smerenie şi căinţă. Folosind verbe ca „a ascunde” sau „a camufla” nu înţeleg neapărat „duplicitate”, ci doar faptul că individul asimilase atât de intim formulele respective, încât acestea deveniseră pentru el singurul instrument pertinent de autocunoaştere. Totuşi, în abisurile neexplorate ale eului, inaccesibile comprehensiunii lingvistice, persistă încă un „ceva” nedefinit, o „rămăşiţă iraţională” greu de decelat. Consecinţa este că până şi în cazurile relativ rare în care o personalitate se arată dispusă să se destăinuie, ea nu este pur şi simplu în stare să-şi expună conţinutul lăuntric în totalitate. Doctrina dihotomică a omului „exterior” şi a celui „interior”, enunţată încă de apostolul Pavel (Romani, 7.21 – 25; 2 Corinteni, 4.10; Efeseni, 3.16), dezvăluie impedimentul esenţial, contradicţia insurmontabilă existentă încă de la bun început în etica creştină. Creştinismul este o religie personalistă şi, în acelaşi timp, stigmatizează manifestările necontrolate ale individualităţii ca semne ale păcatului.

Validarea unui eu propriu, necondiţionat de asemenea restricţii morale, s-a dovedit însă posibilă în două cazuri, şi anume acolo unde morala creştină nu îşi consolidase încă primatul absolut, ci coexista şi „concura” cu alte principii etice. Este cazul regelui Sverre, uzurpatorul tronului norvegian, crescut în spirit creştin şi care se folosea zelos de orice prilej pentru a-şi motiva pretenţia la tron cu argumente biblice şi creştine. Dar el trăia într-o societate în care, la sfârşitul secolului al XII-lea, etosul păgân al vikingilor încă nu dispăruse cu

desăvârşire. Autoexprimarea lui

Sverre nu era grevată, prin urmare, de restricţii atât de rigide, astfel încât el – sau autorul omonimei saga, care i-a atribuit respectivele cuvinte – nu încearcă niciun fel de reţinere în a proclama ritos: „S-a săvârşit o mare schimbare şi ne este dat să trăim o însemnată şi uimitoare întorsătură: un singur bărbat îi înlocuieşte pe rege, pe nobil şi pe arhiepiscop, iar acest bărbat sunt eu!”

Dacă descindem într-o perioadă şi mai timpurie a istoriei scandinave, vom constata că poezia păgână – atât ca origine, cât şi în spiritul ei – a scalzilor stă drept mărturie elocventă pentru faptul că, în vremurile precreştine, exprimarea fără ocolişuri şi apărarea energică a intereselor egoiste nu se supuneau nici celei mai mărunte îngrădiri, dacă şi mai ales când convergeau cu principiile morale referitoare la clan şi familie. Exemplul de scald cel mai lipsit de scrupule în exprimarea personalităţii sale egocentrice ni se înfăţişează în *Saga lui Egill* şi în creaţia poetică a acestuia – el constituie, într-o anumită măsură, un caz extrem. Este semnificativ faptul că eul lui Egill din saga este înzestrat cu anumite trăsături demonice, „lupeşti”, moştenite de la tatăl şi bunicul său, amândoi vârcolaci. Pe de altă parte, în epoca creştină individualitatea putea rupe tiparul interdicţiilor ideologice şi morale, precum şi pe cel al constrângerilor interioare atunci când constituţia psihică a respectivului devia de la normă. Fără să împărtăşim tendinţa unei serii de istorici contemporani, care se grăbesc să caute simptomele anomaliilor sau complexelor psihice aproape la orice autor al unor „confesiuni” sau „autobiografii”, suntem totuşi dispuşi să ne alăturăm punctului de vedere care interpretează „cazul” Opicinus de Canistris drept dovada unei profunde tulburări sufleteşti. Încrâncenarea obsesivă cu care revine mereu la aceleaşi idei şi personaje, ca şi teama permanentă faţă de pierzania propriului suflet, ca exces al unui incontrolabil sentiment de vinovăţie şi al păcatului, sunt cele care-i ghidează mâna lui Opicinus atunci când acesta aşterne pe hârtie numeroasele desene

ale universului, ale lumii mediteraneene şi ale propriei biografii, pe care le adnotează cu observaţii obscure în care-şi revarsă trăirile.

Fireşte, cazul acestui prelat din Avignon, care a trăit în anii imediat precedenţi izbucnirii Morţii Negre – de altfel, data probabilă a morţii sale, anul 1350, îngăduie supoziţia că el însuşi a căzut pradă cumplitei molime –, nu este relevant sub aspectul prezumtivei sale tulburări psihice, ci sub cel al fracturii într-o manieră aparte a unor tendinţe din cultura unei epoci într-adevăr de criză – caracterizată de mutaţii radicale în structura mentalităţii şi a atitudinilor religioase – într-o conştiinţă individuală, la rândul ei scindată. Schimbările radicale în interpretarea relaţiei dintre microcosmosul numit om şi macrocosmosul numit lume, care transpar din lucrările lui Opicinus, pot fi citite ca simptome ale unei sporite conştiinţe a propriei valori a unui individ. El nu se mai mulţumeşte cu polaritatea tradiţională a Evului Mediu, în care omul şi lumea apar ca două fenomene egale valoric, ci se plasează pe sine în centrul universului; mai mult, îl absoarbe în eul său până la ultima rămăşiţă. Opicinus poate să facă acest lucru pentru că extinde conştiinţa păcatului asupra întregii lumi, neuitând în acelaşi timp că este vorba de propriul lui păcat, care îşi păstrează deci caracterul individual.

Nu reprezintă oare acest egocentrism cosmic expresia, individualizată *sui generis* în imaginaţia morbidă a lui Opicinus, pentru noile atitudini ale personalităţii? Atunci când se referă emfatic la *individuum meae personae,* el nu face decât să vorbească limba epocii sale. Totuşi, noile tendinţe în evoluţia personalităţii, distorsionate hipertrofie în cazul său, sunt în acelaşi timp profund medievale prin conţinutul lor. Mândria irumpând dinlăuntrul său profund, paroxismele grandorii personale – mergând până la viziunea diavolului ce-l ispiteşte cu exact aceleaşi cuvinte adresate lui Iisus – sunt sancţionate neîntârziat chiar de el însuşi, când vorbeşte de păcatul ce a cuprins lumea întreagă, dar care îşi are rădăcina în străfundul fiinţei sale individuale. Astfel, complexele

psihice ale acestui individ ne conduc înapoi la contradicţiile fundamentale ale eticii creştine, care sunt şi rămân o piedică în calea manifestării personalităţii. Din această perspectivă, poate că tocmai anomalia lui Opicinus constituie motivul pentru care în cazul său s-a ridicat puţin vălul ce-i acoperea misterele personalităţii. Prin urmare, manifestarea spontană a individualităţii se producea mai puţin acolo unde cultura creştină a Evului Mediu se instalase temeinic şi mai mult la periferia zonei ei de influenţă: fie acolo unde controlul etic, prin imperativele smereniei şi înfrânării, nu se impusese încă atât de autoritar ca în mediul complet creştinat, fie acolo unde el nu s-a putut impune în totalitate datorită particularităţilor psihice ale unui individ.

Sunt deplin conştient că risc să părăsesc terenul analizei istorice încercând să „dezgrop" miezul cel mai tainic şi mai ascuns al personalităţii medievale: reflecţiile mele dobândesc automat un caracter ipotetic. Individul este indicibil... Mă încumet totuşi să mai fac un pas.

Este vorba despre „cazul" Martin Guerre, un episod din istoria ţărănimii din sudul Franţei de pe la mijlocul secolului al XVI-lea. Deşi din punct de vedere cronologic episodul nu se mai încadrează în perioada medievală, prin natura lui profundă el aparţine cu totul Evului Mediu, cu atât mai mult cu cât în mediul rural tradiţiile se modifică foarte lent. Viaţa însăşi a „imaginat" subiectul „Martin Guerre" după scenariile basmelor şi ale romanelor; el a fost reluat în mod repetat de poeţi, dramaturgi şi scenarişti şi a beneficiat de o tratare ştiinţifică exemplară din partea lui Natalie Zemon Davis4, care a situat episodul în contextul social real al epocii. În cele ce urmează mă voi rezuma să schiţez sumar cursul evenimentelor.

Căsătoria lui Martin cu Bertrande, fiica unui ţăran înstărit din Languedoc, nu a fost una deosebit de fericită. La început, căsătoria nu a fost binecuvântată cu copii din cauza impotenţei îndelungate a lui Martin, iar după ce Bertrande a reuşit totuşi să dea naştere unui băiat, Martin a dispărut. A părăsit pur şi simplu casa şi multă vreme nu i

s-a ştiut de urmă. Când, într-o bună zi, s-a întors totuşi în cele din urmă acasă, şi-a găsit locul ocupat. Cu câţiva ani înainte, în sat îşi făcuse apariţia un tânăr, un anume Arnaud du Tâlh, care se dăduse drept Martin Guerre şi fusese atât de convingător încât autenticitatea lui nu a fost pusă la îndoială de nimeni, nici măcar de către rude ori vecini sau chiar – lucrul cel mai important – de soţia lui.

Suspiciunea şi-a croit loc abia în momentul când între un unchi şi pretinsul nepot s-a iscat un conflict legat de o proprietate. Pericolul pierderii pământului i-a deschis unchiului ochii în privinţa intrusului, astfel încât s-a adresat justiţiei. Magistraţii au audiat zeci de martori, dar depoziţiile lor s-au dovedit improprii pentru descoperirea adevărului, deoarece unii susţineau sus şi tare că bărbatul actual al Bertrandei nu avea cum să fie adevăratul Martin, în vreme ce alţii jurau cu mâna pe inimă că bărbatul cu care Bertrande trăia fericită de mai mulţi ani încoace şi căruia între timp îi născuse o fiică era soţul ei legitim. Acuzatul însuşi s-a apărat cu atâta iscusinţă, respingând cu fermitate toate acuzele de înşelătorie, încât parlamentul din Toulouse, cea mai înaltă instanţă de judecată a provinciei, înclina să-i dea crezare falsului Martin. Dar, chiar în clipa când judecătorul se pregăteşte să dea citire verdictului, uşa se deschide şi înăuntru îşi face apariţia nimeni altul decât Martin Guerre în persoană; e drept, cu un picior lipsă şi destul de schimbat, totuşi el însuşi, fără nicio umbră de îndoială. Bertrande şi toţi ceilalţi îl recunosc pe dată. Astfel, impostorul e dat în vileag, condamnat şi în cele din urmă spânzurat în faţa casei bărbatului al cărui loc îl uzurpase vreme atât de îndelungată şi cu atât succes.

Atenţia istoricului aflat în căutarea personalităţii umane este captivată sub mai multe aspecte de sus-pomenita întâmplare. Interesul lui Natalie Zemon Davis se concentrează asupra Bertrandei: cum a fost posibil ca ea să ajungă să-şi „recunoască” soţul în cel fals? A fost victima inocentă a unei autoamăgiri sau a cedat din disperare dorinţei de a avea o viaţă de familie normală şi

tihnită, ştiind prea bine că într-o bună zi – dar când? – soţul ei adevărat ar putea să se întoarcă şi că ea nu putea să se recăsătorească înainte ca decesul lui să fi fost dovedit fără niciun dubiu? Interesant este că tocmai ea persistă cu îndărătnicie, de la apariţia primelor acuzaţii împotriva lui Arnaud şi până aproape de finalul procesului, în a declara că el ar fi adevăratul Martin. Interesul faţă de persoana Bertrandei este aşadar perfect explicabil, dar persoana lui Arnaud du Tâlh, care pretinde a fi Martin Guerre, nu este în fapt mai puţin enigmatică şi fascinantă. După cum remarcă pe bună dreptate Natalie Davis, nu ne confruntăm aici cu un caz obişnuit de înşelătorie şi nici cu încercarea „de a juca o dată rolul unei alte persoane”, ci cu strategia bine chibzuită de „însuşire a unei vieţi străine”. În acest sens, reîntoarcerea lui Martin nu reprezintă altceva decât realizarea intenţiei sale de a reveni la vechea sa personalitate, de a-şi revendica *persona.*

Arnaud du Tâlh şi Martin Guerre trebuie să se fi întâlnit undeva vreodată, după ce Martin şi-a abandonat căminul. Astfel, Arnaud, care semăna puţin, dar oricum nu leit cu Martin, a putut probabil afla de la el o sumedenie de informaţii referitoare la viaţa sa, la oamenii din sat şi din împrejurimi. Fără îndoială că trebuie recunoscut şi meritul lui Arnaud – el şi-a însuşit cu măiestrie rolul pe care intenţiona să-l joace. Chiar dacă nu este pe deplin limpedecum a reuşit s-o facă, rămâne un fapt bine stabilit că îi cunoştea fără greş pe toţi oamenii din sat după nume şi după înfăţişare. Lucrurile au mers atât de departe, încât după ce a prins rădăcini în sat, Arnaud şi-a „amintit” împreună cu ei de evenimente şi discuţii comune, cu rezultatul că, la început, nimeni nu s-a îndoit în mod serios că era într-adevăr Martin revenit acasă. Primele şuşoteli despre deosebirile dintre Arnaud şi Martin au început să apară abia când s-a ajuns la cearta dintre unchi şi „nepot”. Natalie Davis semnalează faptul că ţăranii acelor vremuri nu dispuneau de criterii bine definite pentru identificarea unei persoane (de bună seamă, nu existau documente de

identitate şi nici semnături olografe), dar şi mai important este că acestor oameni le era străină obişnuinţa de a-i privi pe ceilalţi drept în faţă, lipsindu-le, de asemenea, capacitatea de memorare a trăsăturilor faciale ale celuilalt, dat fiind că nu cunoşteau oglinda în faţa căreia va deveni posibilă dezvoltarea acestei capacităţi. Foarte probabil că, în asemenea circumstanţe, spiritul de observaţie al oamenilor, în special în ceea ce priveşte fizionomia, era subdezvoltat, astfel că diferenţele mărunte dintre indivizi asemănători scăpau atenţiei lor. Să ne amintim în acest context de observaţia lui Febvre, conform căreia oamenilor secolului al XIV-lea le era caracteristică o anumită „înapoiere vizuală": ei erau obişnuiţi să se *bazeze* mai mult pe simţul lor auditiv decât pe cel vizual.

Situaţia respectivă ne-ar putea ajuta să găsim un răspuns la întrebarea: cum de oamenii din anturajul lui Martin i-au dat cu atâta uşurinţă crezare lui Arnaud când a pretins că este Martin Guerre? Această întrebare atrage inevitabil după sine altele: ce şi-a imaginat de fapt impostorul şi, mai ales, *drept cine* s-a imaginat el? Desigur, un răspuns mulţumitor este imposibil. Ştim doar că Arnaud a respins cu vehemenţă toate acuzaţiile şi îndoielile privind autenticitatea sa ca Martin Guerre – nici nu avea altă soluţie după ce se afundase atât de adânc în mistificarea sa – şi s-a apărat cu o asemenea consecvenţă şi putere de convingere încât zeci de oameni au depus la tribunal depoziţie în favoarea sa. Mai mult, competentul şi experimentatul judecător de Coras din Toulouse, care ne-a lăsat o descriere amănunţită a acestui caz „uimitor şi demn de luare-aminte", se lăsase la rândul său convins de falsul Martin. Abia după condamnarea sa, când i s-a pretins o recunoaştere publică a culpabilităţii, Arnaud a catadicsit să mărturisească, în perspectiva apropiatei înfăţişări înaintea Judecătorului suprem, că este un impostor, şi nu Martin cel adevărat.

Circumstanţa ne prilejuieşte următoarea afirmaţie: chiar şi acest om, care a cules vreme îndelungată şi cu maximă acribie toate amănuntele imaginabile din viaţa

altuia, mergând până la cele mai neînsemnate fleacuri pomenite în conversaţii, care a adunat pe lângă asta toate detaliile pe care le-a putut afla despre vecini şi rude – numărul martorilor, printre care numeroase rude de sânge şi prin alianţă ale lui Martin, care au trebuit să se prezinte înaintea instanţei deoarece schimbaseră cândva câteva cuvinte cu pseudoMartin s-a cifrat la aproximativ 150 de persoane –, n-a putut totuşi în cele din urmă să intre în rolul său până la ultima consecinţă. El a presupus probabil că-şi va sfârşi viaţa sub masca lui Martin Guerre, şi vreme de câţiva ani păruse că aşa se va şi întâmpla. În tot acest timp, masca trebuie să fi prins rădăcini pe chipul său, mai mult, trebuie să fi devenit una cu epiderma feţei... S-a crezut el într-adevăr Martin Guerre? în caz afirmativ, poate că transformarea psihică ar explica extraordinara convingere cu care şi-a apărat noua identitate şi persuasiunea care a lăsat o adâncă impresie judecătorilor.

Fireşte, nici nu intră în discuţie ca proaspătul Martin Guerre să fi putut uita vreodată că în realitate era Arnaud du Tâlh. A riscat, a mizat pe cartea simulării şi a duplicităţii. Se ştie însă ce preţ trebuie să plătească cel care se preface veşnic. Îmi pun însă întrebarea: care era situaţia autorilor medievali atunci când se identificau cu un model? Când Abélard se identifica cu Sfântul Ieronim – sau Guibert de Nogent cu Augustin, Sverre cu Magnus, fiul lui Olaf cel Sfânt, ori Opicinus cu Boethius –, el ştia prea bine că este Abélard, şi nu Ieronim, şi cu atât mai puţin Christos, la fel cum Guibert ştia că nu este Augustin ş.a.m.d. Acest tip de identificare nu ducea nici pe departe la abandonul complet al eului propriu şi la disoluţia lui în modelul ales, ci doar la modelarea eului după un altul. Dimpotrivă, pseudoMartin era în acelaşi timp atât Martin Guerre, cât şi Arnaud du Tâlh în viaţa sa de familie cu Bertrande şi în raporturile cu vecinii şi rudele. Individul medieval este în primul rând membrul unui grup şi abia în interiorul lui îşi dobândeşte propriul eu. Natalie Davis constată, pe bună dreptate, că „aventurierul Arnaud du Tâlh, autoproclamat Martin Guerre, şi-a atins ţelul atunci

când a reuşit să fie admis în familia Guerre” 5.

Dată fiind situaţia izvoarelor, volumul de faţă se ocupă preponderent de intelectualii Evului Mediu. La prima vedere, obiceiul lor de a se autoidentifica prin intermediul asemănării cu modelele literare pare să nu aibă nimic comun cu cazul Arnaud du Tâlh. N-ar fi însă mai bine să nu absolutizăm deosebirile? Arnaud, care a jucat rolul lui Martin cu bravură, a făcut dovada unei măiestrii actoriceşti deloc de neglijat. În persoana sa ne confruntăm cu o personalitate exorbitantă. Dacă nu s-ar fi ajuns la diferendul legat de proprietatea funciară cu unchiul lui Martin şi dacă nu şi-ar fi făcut apariţia adevăratul Martin, el ar fi putut trăi pe mai departe nestânjenit în pielea personajului pe care şi-l alesese. Nu putem decât să ne minunăm în faţa plasticităţii nebănuite a eului şi a capacităţii sale de a se reîncarna. După toate aparenţele, Arnaud du Tâlh nu a întâmpinat impedimente majore pentru „a deveni Martin Guerre”.

Nu înseamnă însă aceasta că individualitatea omului medieval nu cunoştea contururi precise şi că ea nu se evidenţia clar şi inconfundabil faţă de mediul ei? Căutarea unei matriţe deja existente pe care să şi-o imprime, tendinţa de a se contopi cu un prototip şi disponibilitatea de a se alinia unui tipar – toate acestea reprezintă simptome ale subdezvoltării şi imaturităţii ei relative. După cum se ştie prea bine, Evul Mediu a marcat o epocă ce a dat naştere tuturor „falsurilor” posibile. Sunt de părere că problema uzurpatorului este şi o problemă psihologică.

Dacă la sfârşitul expunerii noastre ar trebui să trecem în revistă pe ansamblu istoria personalităţii şi individualităţii în Evul Mediu occidental, nu ne rămâne decât să recunoaştem că este deosebit de dificil să schiţăm o imagine generală. Cunoştinţele noastre se dovedesc fragmentare, iar problemele – numeroase, mai numeroase probabil chiar decât presupunem. Istoria personalităţii în Evul Mediu se sustrage în mare parte şi privirii cercetătorului. Ea s-a desfăşurat pe un plan de care nu ne putem apropia decât cu mare dificultate pe baza izvoarelor

existente. Astfel, la rândul meu, nu am putut decât să schiţez aspecte izolate ale tematicii în discuţie şi să reunesc în volumul de faţă capitole disparate ale acestei istorii.

Se justifică, aşadar, să vorbim de o „descoperire” a personalităţii şi individualităţii într-o anumită perioadă a Evului Mediu? într-adevăr, constatăm în secolele al XII-lea şi al XIII-lea o accentuare a receptivităţii faţă de aceste fenomene, deşi nu se poate exclude ca respectiva concluzie să-i fie impusă istoricului de situaţia izvoarelor: perioada anterioară se arată mai săracă în texte şi este deosebit de dificil să ne formăm o imagine unitară din frânturile foarte răzleţe. Fără nicio îndoială însă că transformările survenite în cursul acestui interval în sistemul coordonatelor valorice – coborârea lor „din cer pe pământ” (Jacques Le Goff) 6 – se asociază unei conştiinţe de sine sporite a personalităţii.

Să dăm însă cezarului ce-i al cezarului: cea mai mare profunzime în penetrarea tainiţelor propriului suflet o ating *Confesiunile* lui Augustin. Prin ele, apogeul evoluţiei personalităţii se manifestă la începutul Evului Mediu, şi nu, cum ar fi fost de presupus, la sfârşitul lui. Întregul mileniu de după Augustin nu a mai produs o francheţe similară în observaţia şi cunoaşterea propriului eu. Abia Petrarca se dovedeşte a fi un autentic discipol al lui Augustin, numai că el a transpus în practică modelul augustinian în condiţiile unei lumi radical schimbate. În vreme ce Augustin se deschide în faţa lui Dumnezeu şi aspiră la contopirea cu El, Petrarca se concentrează asupra eului propriu şi îşi construieşte, asemănător unui colaj, cu minuţiozitate şi circumspecţie biografia şi personalitatea.

Mileniul care-i desparte pe cei doi nu a dus lipsă de talente strălucitoare, de creatori remarcabili şi de gânditori profunzi. Dar aceste genii nu au avut la dispoziţie posibilităţi pentru a-şi percepe pe deplin individualitatea. Probabil că mulţi dintre ei nici nu au resimţit nevoia acută de validare a individualităţii sau, mai bine spus, au găsit

forme specifice de a o obţine. Sistemul de valori instituit de creştinismul medieval nu încuraja personalitatea să-şi valideze faţă de sine individualitatea irepetabilă, cu atât mai puţin să şi-o proclame zgomotos.

Includerea surselor scandinave în studiu mi se pare astfel pe deplin justificată, întrucât ele ne pot furniza materialul necesar pentru reflecţii mai ample. În monumentele literaturii scandinave se articulează diferite aspecte ale personalităţii – integrarea psihologică a personalităţii într-o comunitate, ale cărei cerinţe le îndeplineşte necondiţionat, precum şi conştiinţa propriei valori în interacţiune cu o anumită izolare. Rigoarea creştină, care impune personalităţii să se supună voinţei Creatorului, să se smerească în faţa Lui şi să-şi abandoneze Lui eul propriu, încă nu pusese complet stăpânire pe universul interior al nordicilor. Astfel, vechile texte literare ale Europei nordice ridică puţin vălul ce acoperă straturile profunde ale conştiinţei personalităţii, straturi care au existat neîndoielnic şi în Europa continentală, înainte să fie „exilate în subteran” de expansiunea creştinismului.

Procesul emergenţei personalităţii şi individualităţii nu s-a desfăşurat nici pe departe în mod uniform şi continuu, ci în salturi, cu meandre şi în etape inegale. Între personalitatea Evului Mediu şi cea a epocii moderne nu există o legătură evolutivă directă, în sensul unei filiaţii nemijlocite, deoarece ambele personalităţi ne confruntă cu tipuri diferite calitativ. Omul medieval este predecesorul nostru – şi totodată un altul, nu un străin, totuşi un altul, iar el trebuie perceput, prin urmare, în specificitatea sa irepetabilă.

Note

Capitolul I **Individul este de necuprins**

1. Colin Morris, *The Discovery of the Individual. 1050 – 1200,* Londra, 1972.

2. Se aud tot mai des în ziua de azi voci care deplâng faptul că în societatea occidentală contemporană individualismul trece printr-o criză sau chiar că şi-a trăit

traiul. Nu putem şi nici nu este cazul să adoptăm aici o poziţie faţă de respectivul punct de vedere. Să remarcăm doar că, pe lângă pomenitele lamentaţii, ne este dat să întâlnim şi reflecţii mai reţinute, care subliniază că individualismul a suferit permanent transmutaţii în cursul istoriei, situaţie cu care ne confruntăm şi în prezent, astfel că mai potrivit ar fi să vorbim nu de descompunere, ci de o transformare a substanţei sale. *Cf.* T.C. Heller, M. Sosna şi D.E. Wellbery (coord.), *Reconstructing Individualism. Autonotny, Individuality, and the Seif în Western Thought,* Stanford, 1986.

3. Georg Misch, *Geschichte der Autobiographie,* ed. a 2-a, vol. I-IV, Frankfurt am Main, 1949 – 1952.

4. C. Moris, *op. cit.,* pp. 158 şi urm.

5. Caroline Walker Bynum, „Did the Twelfth Century Discover the Individual?", *The Journal of Ecclesiastical History,* XXXI, 1980, pp. 1-17 (= C.W. Bynum, *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages,* Berkeley, Los Angeles, 1982, pp. 82 – 109).

6. *Idem, Jesus as Mother,* pp. 95 – 97, 101.

7. *Ibidem,* partea a II-a. Citatul provine din studiul lui Yves Cogar, apărut în *Études de civilisation medievale,* Poitiers, 1973, p. 159.

8. *Ibidem,* pp. 88 – 90, 140 şi urm. Morris a răspuns observaţiilor critice cu o pledoarie în care îşi reargumentează teza privind „descoperirea individului" în secolul al XII-lea: C. Morris, „Individualism în Twelfth-Century Religion. Some Further Reflections", *Journal of Ecclesiastical History*, vol. XXXI, nr. 2, 1980, pp. 195 – 206.9. Jean-Claude Schmitt, „La découverte de l'individu, une fiction histo-riographique?", în P. Mengal, F. Parot (coord.), *La fabrique, la figure de la feinte. Ficâions et Statut des Fictions en Psychologie,* Paris, 1989, pp. 213 – 236.

10. *Cf.* Marcel Mauss, „Une categorie de l'esprit humain, la notion de personne", în I. Meyerson (coord.), *Problèmes de la persoane,* Paris, La Haye, 1973.

11. Walter Ullmann *(The Individual and Society in*

the Middle Ages, Baltimore, 1966), al cărui studiu se concentrează asupra aspectelor politico-juridice ale raporturilor dintre individ şi mediul social în Evul Mediu, abordează însă problematica şi din perspectiva evoluţiei către epoca modernă. Conform lui Ullmann, umanitatea omului avansează treptat în centrul reflecţiilor, iar individul devine prioritar în comparaţie cu societatea. Mutaţia accentelor survine, în opinia sa, în secolele al XII-lea şi al XIII-lea. *Cf.* Georg Vogt, *Die Wiederbelebung des dassischen Altertums oder Das erste Jahrhundert des Humanismus,* Berlin, 1859, pp. 80 şi urm.: „Petrarca este profetul noii ere, strămoşul lumii contemporane”.

12. R.R. Bolgar (coord.), *Classical Influences on European Culture, 500 – 1500,* Cambridge, 1972, p. 188. Fraza este citată în context favorabil de C. Morris, *op. cit.,* p. 7.

13. M.-D. Chenu, *L’eveil de la conscience dans la civilisation medievale,* Montreal, Paris, 1969, pp. 14 – 15, *cf. idem, La théologie au deuxième siècle,* Paris, 1957.

14. *Ibidem,* pp. 31, 32.

15. *Cf.* Hans Bayer, „Zur Soziologie des mittelalterlichen Individuali-sierungsprozesses. Ein Beitrag zu einer wirklichkeitsbezogenen Geistesgeschichte”, *Archiv fur Kulturgeschichte,* vol. LVIII, secţiunea I, 1976, pp. 115 – 153.

16. N.J. Smelser, W.T. Smelser (coord.), *Personality and Social Sistems,* New York, 1967.

17. Jacques Le Goff (coord.), *L’uomo medievale,* Roma, Bari, 1987 (trad. rom. *Omul medieval,* Iaşi, Polirom, 1999 – n.t.).

18. G.B. Ladner, „Homo viator: Mediaeval Ideas on Alienation and Order”, *Speculum,* 42, 1967, pp. 235 – 259.

19. E. Castelnuovo, „L’artista”, în *l’uomo medievale,* pp. 237 – 269.

20. A. Vauchez, „Îl santo”, *ibidem,* pp. 353 – 390.

21. *L’uomo medievale,* p. 29.

22. *Ibidem,* p. 34.

23. Nu am putut enumera aici decât un număr limitat

de titluri; studiile cu arie specifică de investigaţie sunt indicate în continuare la bibliografia corespunzătoare fiecărui capitol al volumului.

24. Referitor la subiectul căutării propriei individualităţi a umaniştilor italieni, vezi studiile lui M. Bahtin, *Ital înskie gumanisty: stil zizni i stil myslentă (Umaniştii italieni: stilul de viaţă şi stilul de gândire),* Moscova, 1978; *Ital înskoe Vozrozdenie v poiskah individualnoşti (Renaşterea italiană în căutarea individualităţii),* Moscova, 1989; *Leonardo da Vinci i osobennosti renessansnogo tvorceskogo myslentă (Leonardo da Vinci şi particularităţile gândirii creatoare a Renaşterii),* Moscova, 1990.

25. V.A. Skuratov, „Ne pozabyt vernut să nazad" („Nu uitaţi să priviţi înapoi"), *Odissej. Celovek i istoria 1990 (Odiseu. Om şi istorie* [seria] *1990;* rus.), Moscova, 1990, p. 35.

26. Cu ocazia unui seminar de psihologie istorică din anul 1988 s-a iscat o discuţie pe tema „Individualitate şi personalitate în istorie" (*cf. Odissej. Celovek i istoria 1990,* pp. 6 – 89), în cursul căreia specialişti în cele mai diverse discipline au exprimat opinii interesante. Totodată însă, această dezbatere a constituit un exemplu pentru divergenţele privitoare la interpretarea personalităţii şi individualităţii, precum şi pentru rigiditatea logică cu care istoricii mânuiesc aceste noţiuni.

27. Peter Dronke, *Abélard and Héloïse în Medieval Testimonies,* Glasgow, 1976.

28. Probabil unica excepţie o constituie *Istoria autobiografiei* a lui Georg Misch, care consacră un întreg capitol personalităţii şi creaţiei scaldului islandez Egill Skallagrimsson, *cf.* G. Misch, *Geschichte der Autobiographie,* ed. a 2-a, vol. II, partea I, sect. I, pp. 131 – 177.

29. Alfons Dopsch, *Beiträge zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Gesammelte Aufsätze,* 2 Reihe, Viena, 1938. Articolul lui Dopsch *Wirtschaftsgeist und Individualismus im Fruhmittelalter* a apărut pentru prima

dată în anul 1929.

30. G. Hatt, „Prehistoric Field în Jutland”, *Acta archaeologica,* II, 1931; *idem,* „Oldtidsagre, Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab”, *Arkaeologisk-kunsthistoriske skrifter,* Copenhaga, vol. II, nr. 2, 1949; H. Jahnkuhn, *Archäologie und Geschichte. Vorträge und Aufsätze,* Berlin, New York, vol. I, 1976; W. Haarnagel, *Die Grabung Feddersen Wierde. Méthode, Hausbau, Siedlungsund Wirtschaftsformen sowie Sozialstruktur,* Wiesbaden, 1979.

31. A. Dopsch, *op. cit.,* pp. 164 şi urm.

Capitolul II Individul şi tradiţia epică

1. CM. Bowra, *Hernie Poetry,* Londra, 1952, pp. 71 şi urm.

2. O. Hofler, *Deutsche Heldensage. Zur germanisch-deutschen Helden-sage,* ed. K. Hauck, Darmstadt, 1965, pp. 67 – 69, 73 – 75.

3. Mihail Steblin-Kamenski, „Valkyries and heroes”, *Arkivfor nordisk filologi,* 97, 1982, pp. 81 – 93.

4. În *Cântecul Nibelungilor,* care este deja pătruns de un nou etos, Kriemhild se răzbună pe fraţii ei, ucigaşii soţului Siegfried: familia are câştig de cauză în detrimentul neamului.

5. A. Heusler, *Kleine Schriften,* vol. II, Berlin, 1969, pp. 221 – 222.

6. După cum constată Klaus von See, personajul „învăţăturilor Slăvitu-lui” este un individ neasimilabil nici unei congregaţii gentilice sau familiale şi nici unei comunităţi politice; el este un individ izolat, autarhic, confruntat cu alţi indivizi, uneori ostili; este un om care nu cunoaşte sentimentul solidarităţii dintr-o familie puternică, astfel că este silit să-şi dezvolte calităţi menite să compenseze deficitele, cum ar fi, de pildă, un utilitarism meschin şi calculat. Personajul zugrăvit de cântec se află într-o opoziţie evidentă cu figurile eroilor din saga, din poezia scaldică şi din cântecele eroice ale *Eddei.* De aici, Klaus von See desprinde concluzia, oarecum surprinzătoare în ce mă priveşte, că „învăţăturile

Slăvitului” ar trebui receptate în contextul tradiţiei culte, în corelaţie cu scrierile lui Seneca şi cu textele biblice. *Cf.* K. von See, *Edda, Saga, Skaldendichtung. Aufsätze zur skandinavischen Literatur des Mittelalters*, Heidelberg, 1981, pp. 39 şi urm.

7. *Die Bosa-Saga în zwei Fassungen,* ed. de O.L. Jiříczek, Strasbourg, 1893, cap. 2, pp. 6 – 7.

8. A. Heusler, *op. cit.,* p. 199.

9. M.I. Steblin-Kamenski, *Spornoe v lingvistike (Controverse în lingvistică),* Leningrad, 1974, pp. 61 – 74.

10. *Idem, The Saga Mind,* Odense, 1973.

11. Einar Ol. Sveinsson, *Njâls saga: A Literary Masterpiece,* Lincoln (Nebr.), 1971.

12. C.J. Clover, „Skaldic Sensibility”, *Arkiv for nordisk filologi,* vol. XCIII, 1978, p. 80.

13. *Cf.* P. Zumthor, *Le jeu du poete. Langue, texte, enigme,* Paris, 1973, pp. 181 – 196.

14. *Cf.* G. Kreutzer, *Die Dichtungslehre der Skalden. Poetologische Terminologie und Autorenkommentare als Grundlagen einer Gattungspoetik,* ed. a 2-a, Meisenheim am Glan, 1977, pp. 172 şi urm., 264 şi urm.

15. Erau numiţi *berserkr* acei războinici care se distingeau printr-o forţă fizică şi o ferocitate ieşite din comun. În luptă, îşi aruncau hainele de pe ei şi scoteau urlete. Erau consideraţi invulnerabili şi se aflau sub protecţia lui Odin.

16. Şi în alte saga despre scalzi este menţionată îndeobşte înfăţişarea lor stranie. Pe cât se pare, exteriorul dezagreabil constituie un semn distinctiv al destinului lor special şi al primejdiei pe care o pot reprezenta. *Cf.* M.C. Ross, „The Art of Poetry and the Figure of the Poet în Egils Saga”, *Parergon,* nr. 22, 1978.

17. G. Misch, *Geschichte der Autobiographie,* ed. a 2-a, vol. II, partea I, sect. I, Frankfurt am Main, 1969, p. 136.

18. Un calambur: *ekkja* înseamnă în islandeza veche atât „călcâi”, cât şi „văduvă”.

19. Alte saga regale (după anumite izvoare, istorii regale) se petrec într-o perioadă anterioară apariţiei lui

Sverre pe scena politică. Acţiunea din *Saga lui Sverre* începe cu anul 1177, alte saga îşi încheie acţiunea în acest an. După toate aparenţele, Snorri Sturiuson cunoştea *Saga lui Sverre* pe timpul lucrului la *Cercul lumii,* orientându-se după conţinutul ei.

20. S.S. Nilsson, „Kva slag mann var kong Sverre?”, *Syn og segn,* 1948, pp. 445 – 457; *idem,* „Kong Sverre og kong David”; *Edda,* 1948, pp. 73 – 86; J. Schreiner, „Kong Davidi Sverres saga og Kongespeilet”; *Historisk tidsskrift,* vol. XXXVII, Oslo, 1954, pp. 22 – 24.

21. K. Lunden, *Norges historie,* **vol. III,** Oslo, 1976, p. 122.

22. P.A. Munch, „Det norske Folks Historie”, **vol. III,** *Christiania,* 1857, pp. 390 – 391; A. Bugge, „Norges historie fremstillet for det norske folk”, vol. II, 2 del. *Kristiania,* 1916, pp. 48, 204.

23. Înainte de începutul unei bătălii hotărâtoare, Sverre s-a adresat cu următoarele cuvinte „picioarelor de mesteacăn” pentru a le ridica moralul: „A venit vremea ca pentru marile strădanii şi pericole îndurate de voi să vă făgăduiesc mai mult decât aţi dobândit până acum... Astăzi avem în faţă sarcina să cucerim ceva mult mai de preţ: oraşul Nidaros... Vă voi spune care va fi răsplata voastră: cine doboară un nobil şi o poate dovedi, va lua el însuşi locul celui răpus şi fiecare va primi rangul şi titlul pe care şi-l cucereşte...” (*Sverris saga,* 35).

Capitolul III **„Persoana” în căutarea personalităţii**

1. G. Le Bras, „La personne dans le droit classique de l’église”, în I. Meyerson (coord.), *Problèmes de la personne,* Paris, La Haye, 1973, p. 193.

2. Manfred Fuhrmann, „Persona, römischer Rollenbegriff”, în O. Marquard şi K. Stierle (coord.), *Identităt,* München, 1979, pp. 83 – 106.

3. J.-P. Vernant, „Aspects de la personne dans la religion grecque”, în *Problèmes de la personne,* pp. 23 şi urm.; *idem, Mythe eptensee chez Ies Grecs. Études de psychologie historique,* Paris, 1971.

4. *P.L.,* t. 36, cof. 268.

5. P. Courcelle, *Les „Confessions” de Saint Augustin dans la tradition littéraire. Antecedents et posterite,* Paris, 1963.

6. Referitor la textul confesiunilor, vezi Walter Berschin, „Ich, Patricius... Die Autobiographie des Apostels der Iren”, în H. Lowe (coord.), *Die Iren und Europa im frtihen Mittelalter,* vol. I, Stuttgart, 1982, pp. 9 – 25.

7. *P.L.,* t. 64, col. 1343. Alain din Lieges prefera o definiţie diferită a noţiunii de *persona,* la rândul ei inspirată de Boethius: *Etiam apud illos qui tractant comoedias vei tragoedias persona dicitur histrio qui variis modis personando diverses status hominum repraesentat, et dicitur persoana a personando* („Autorii de comedii şi tragedii numesc *persona* actorul care interpretează cu voce diferită oameni aflaţi în situaţii diferite, deoarece cuvântul *persona* se trage din *personando* [«a suna, a vorbi»]”), *PL.,* t. 210, col. 899 A; *cf.* Hans Rheinfelder, *Das Wort „Persona”,* Halle, 1928, p. 19.

8. Toma din Aquíno, *Summa Theol.,* I, cu. 29, art. 3.

9. *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* J. Rittert şi K. Griinder (coord.), vol. VII, Darmstadt, 1989, *s.v. Person,* pp. 276 şi urm.

10. *Cf.* V.P. Lossky, *Bogoslovskoe ponâtie licnosti (Concepţia teologică a personalităţii*; rus.), *Bogoslovskie trudy (Studii teologice;* rus.), Moscova, 1970.

11. Nicolaus Cusanus, *Socinentă (Opere;* rus.), Moscova, 1988, vol. II, p. 497, vol. I, p. 163.

12. *Cf.* H. Adolf, „On Mediaeval Laughter”, *Speculum*, vol. XXII, nr. 2, 1947, p. 251.

13. S. Ullmann, „Le vocabulaire, moule et norme de la pensée”, în *Problèmes de la personne,* pp. 260 – 263.

Capitolul **IV Viaţa şi moartea**

1. Philippe Aries, *„L'Homme devant la Mort”,* Paris, 1977, pp. 13 şi urm.

2. Arno Borst, „Zwei mittelalterliche Sterbefălle”, *Merkur,* 1980, vol. 34, pp. 1081 – 1098.

3. David d'Avray, „Sermons on the Dead Before 1350”, *Studi medievali,* seria a 3-a, XXXI, 1, 1990, pp. 207

– 223. Datorez amabilităţii dr. d'Avray posibilitatea, pentru care îi rămân profund recunoscător, de a putea parcurge în manuscris unul dintre studiile sale pe aceeaşi temă.

4. Philippe Aries, *op. cit.,* p. 287.

5. Beat Brenk, *Tradition und Neuerung in der christlichen Kunst des ersten Jahrtausends: Studien zur Geschichte des Weltgerichtsbildes,* Viena, 1966.

Capitolul V **Autobiografia: spovedanie sau justificare?**

1. M.M. Bahtin, *Estetika slovesnogo tvorcestra (Estetica creaţiei literare;* rus.), Moscova, 1979, pp. 128 – 131.

2. Deşi vizigotul Valerius a pus pe hârtie, chiar din a doua jumătate a secolului al VII-lea, povestea vieţii sale (*PL.,* 87, col. 439 – 447), zadarnic am încerca să descoperim în această scriere, concepută după modele hagiografice, o expresie a personalităţii sale sau destăinuiri despre originea, educaţia şi evoluţia lui.

3. A. Murray, *Reason and Society in the Middle Ages,* Oxford, 1985, pp. 162 şi urm.

4. *Cf.* B. Stock, *The Implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the eleventh and Twelfth Centuries,* Princeton, N.J., 1983.

5. *Cf.* J. Leclercq, „Modern Psychology and the Interpretation of Medieval Texts", *Speculum*, vol. XLVIII, nr. 3, 1973, pp. 476 – 490; M. de Gandillac, *Abélard (et Héloïse), Individualisme et autobiographie en Occident,* Bruxelles, 1983, pp. 85 – 89.

6. *Cf.* M. Carruthers, *A Study of Memory în Medieval Culture,* Cambridge, 1990, pp. 179 – 180, 182.

I.P.L., CLVI, col. 607 – 680.

8. *Cf.* K. Guth, *Guibert von Nogent und die hochmittelalterliche Kritik an der Reliquienverehrung,* Ottobeuren, 1970; C. Morris, *A Critique of Popular Religion: Guibert of Nogent on the Relics of the Saihts, Popular Belief and Practice,* ed. G.J. Cuming şi D. Baker, Cambridge, 1972, pp. 55 – 60.

9. J.E. Benton, „The Personality of Guibert of

Nogent", *Psychoana-lytic Review*, vol. LVII, nr. 4, 1970 – 1971, pp. 563 – 586; J.B. Benton, *Seif and Society în Medieval France: The Memories of Abbot Guibert of Nogent,* New York, 1970.

10. Guibert de Nogent, *Autobiographie,* introducere, ed. şi trad. de E.-R. Labande, Paris, 1981.

11. Cercetătorii au stabilit o paralelă între *Confesiunile* lui Guibert şi cele ale lui Augustin: în existenţa ambilor, figura maternă a jucat un rol proeminent, în special în ceea ce priveşte convertirea la dreapta credinţă şi la o viaţă virtuoasă, deşi caracterul Monicăi era fundamental diferit de cel al mamei lui Guibert.

12. *Cf.* J.-C. Schmitt, „Sognare nel XII secolo" şi „Uautobiografia sognata", în cartea sa *Religione, folklore e società nell'Occidente medievale,* Roma, Bari, 1988; *cf.* şi M.E. Wittmer-Butsch, *Zur Bedeutung von Schlaf und Traum im Mittelalter,* Krems, 1990.

13. *Cf.* F. Amory, „The Confessional Superstructure of Guibert of Nogent's Vita", *Classica et mediaevalia,* XXV, 1964.

14. P. Brown, „Society and the Supernatural: A Medieval Change", *Daedalus,* Spring, 1975, pp. 133 – 151; *idem, Society and the Holy în Late Antiquity,* Londra, 1982, pp. 305 şi urm.

15. A. Borst, „Findung und Spaltung der offentlichen Personlichkeit (6. bis 13. Jahrhundert)", în O. Marquard şi K. Stierle (coord.), *Identitât,* „Poetik und Hermeneutik", VIII, München, 1970, pp. 633 şi urm.

16. F. Wade, „Abélard and Individuality", în P. Wilpert (coord.), *Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung,* (*Miscellanea mediaevalia*, vol. II), Berlin, 1963. pp. 165 – 171.

17. M.-D. Chenu, *L'eveil de la conscience dans la civilisation medievale,* Montreal, Paris, 1969, p. 15.

18. G.P. Fedotov, *Abelâr* (*Abélard;* rus.), Petrograd, 1924, pp. 9, 10.

19. *Petri Abélardi opera,* ed. V. Cousin, vol. I, Paris,

1849.

20. S-a exprimat supoziţia că *Istoria nenorocirilor mele,* asemenea corespondenţei dintre Abélard şi Héloïse – a cărei autenticitate a fost pusă serios la îndoială de numeroşi cercetători –, reprezintă o contrafacere apărută după moartea lui Abélard, posibil abia în secolul următor, deoarece unele manuscrise timpurii provin din secolul al XIII-lea. Controversa în jurul autenticităţii sau falsului operei reizbucneşte periodic. Noi plecăm de la prezumţia că *Istoria nenorocirilor mele* îi aparţine într-adevăr lui Abélard, deşi nu se poate exclude ipoteza că textul a fost supus unor intervenţii ulterioare.

21. „Suntem războinici care ţintesc să cucerească cerurile prin forţa şi puterea lor. Căci nu se aseamănă oare viaţa omului pe pământ cu viaţa unui războinic?", se întreabă Bernard de Clairvaux, pentru a adăuga imediat: „Totuşi, atâta vreme cât vom purta lupta în învelişul nostru trupesc, vom rămâne departe de Dumnezeu..."; G. Duby, *Saint Bernard. L'art cistercien,* Paris, 1979, p. 80.

22. R.W. Southern, *Medieval Humanism and Other Studies,* Oxford, 1970, pp. 91 – 93; J. Verger, *Abélard et les milieux sociaux de son temps; Abélard et son temps.* Actes du Colloque International, Paris, 1981, pp. 107 – 131; R. Hanning presupune mai cu seamă că unul dintre modelele literare ale lui Abélard a fost *Vita* Sfântului Ieronim redactată de Sfântul Atanasie. Abélard se referă la el în relatarea unuia dintre cele mai tragice episoade ale vieţii sale – condamnarea de la conciliu prin care a fost silit să recite *Crezul,* R.W. Hanning, *The Individual în Twelfth-Century Românce,* New Haven, Londra, 1977, pp. 24 şi urm., p. 27.

23. *Cf.* R.W. Southern, *op. cit.,* pp. 93 – 94.

24. M.T. Clanchy, „Abélard's Mockery of St. Anselm", *The Journal of Ecclesiastical History*, vol. XLI, nr. 1, 1990, pp. 1 – 23.

25. Abbot Suger, *On the Abbey Church of St.*

— *Denis and Its Art Treasures,* ed. E. Panofsky, Princeton, N.J., 1944, p. 17.

26. G.P. Fedotov, *op. cit.,* pp. 83 – 85.

27. Către sfârşitul vieţii, Abélard a compus pentru fiul său un lung poem cu caracter moralist alcătuit din aforisme comune şi înţelepciuni cotidiene, precum şi din sentinţe de aceeaşi factură desprinse din ele. Aceste maxime morale au o orientare foarte generală, nefiind deloc adaptate la personalitatea fiului şi la particularităţile ei, pe care un tată iubitor ar fi trebuit în fapt să le cunoască. În acest poem, pe lângă elogiul prieteniei, ospitalităţii, generozităţii, fricii de Dumnezeu şi lecturii Bibliei sau avertismentele contra ispitelor lumeşti, mândriei, aroganţei, pierderii bunului renume, Abélard dă frâu liber desconsideraţiei sale pentru sexul feminin, în această privinţă nedeosebindu-se prin nimic de ceilalţi călugări ai Evului Mediu. După cum remarcă G. Misch, rarul noroc de a avea parte de o femeie ca Héloïse nu l-a putut vindeca pe Abélard de viziunea sa întunecată asupra femeilor (G. Misch, *op. cit.,* p. 698). În plus, mai comite grosolănia să reproducă, într-o scriere cu caracter educativ adresată fiului, mărturisiri intime ale Héloïsei…

28. Nu mă voi ocupa aici în detaliu de corespondenţa dintre Abélard şi Héloïse, şi nu doar pentru că îndelungata controversă a specialiştilor în jurul chestiunii autenticităţii ei cu greu va putea fi tranşată definitiv, ci şi din cauză că, în opinia mea, scrisorile nu sunt de natură să arunce o lumină nouă asupra caracterului lui Abélard. În timp ce scrisorile Héloïsei – ea s-a retras după catastrofa lui Abélard, resimţită de altfel ca atare de ambii îndrăgostiţi, într-o mănăstire unde a devenit chiar stareţă – impresionează prin profunzimea iubirii şi a devotamentului nemărginit pentru iubitul ei, în răspunsurile sale el se străduie să păstreze distanţa, cultivă o amabilitate rece, făcându-i astfel, în cele din urmă, cu neputinţă Héloïsei să-şi mai exprime sentimentele. Prin contrast, scrisorile Heloi sei îi dezvăluie individualitatea fără urmă de disimulare. *Cf.* L.M. Batkin, *Pişmă Eloizy k Abelâru. Licnoe cuvstro i ego kul turnoe oposredovanie (Scrisorile Héloïsei către Abélard. Sentimentul individual şi refracţia sa culturală*;

rus.), *Celovek i kul tura. Individual nost v istorii kul tury (Om şi cultură. Individualitatea în istoria culturii*; rus.), Moscova, 1990.

29. M.M. McLaughlin, „Abélard as Autobiographer: The Motives and Meaning of his «Story of Calamities»", *Speculum*, vol. XLII, nr. 3, 1967, pp. 463 – 488.

30. L.M. Batkin, *op. cit.,* p. 151.

31. G. Misch, *Geschichte der Autobiographie,* vol. III, partea a II-a, sect. I, p. 529; *cf.* şi P. Dronke, *Abélard and Héloïse în Medieval Testimonies,* Glasgow, 1976, p. 51.

32. *Cf.* J. Le Goff, „Quelle conscience l'Université medievale a-t-elle este d'elle-mêmes?"; *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident: 18 essais,* Paris, 1977, pp. 182 – 186.

33. G. Misch, *Geschichte der Autobiographie,* vol. II, partea I, sect. I, pp. 21 – 23; vol. III, partea a II-a, sect. I, p. 365.

34. E. Panofsky, *op. cit.,* pp. 29 şi urm.

35. J. Leclercq, „Modern Psychology and the Interpretation of Medieval Texts", *Speculum*, vol. XLVIII, nr. 3, 1973.

36. *P.L.,* CXLVI, col. 29 – 58.

37. P. Lehmann, „Autobiographies of the Middle Ages", *Transactions of the Royal Historical Society,* seria a V-a vol. III, 1953, p. 46.

38. Toate exemplele menţionate pot fi citite în E. Castelnuovo, „L'artista", în *l'uomo medievale,* pp. 244 – 253.

39. E.R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter,* ed. a 8-a, Berna, München, 1979, pp. 503 – 505.

40. *Cf.* G. Misch, *op. cit.,* vol. III, sect. I, p. 92.

41. Rudolf Teuffel, *Individuelle Personlichkeitschilderung în den deutschen Geschichtswerken des 10. und 11. Jahrhunderts,* Leipzig, Berlin, 1914.

42. Étienne Gilson, *Héloïse et Abélard,* Paris, 1948.

Capitolul VI **Parabola celor cinci talanţi**

1. De această predică m-am ocupat deja în alte studii ale mele, *cf.* A.J. Gurjewitsch, „Îl mercante, L'uomo medievale", pp. 288 – 290, *Srednevekovyj mir (Lumea Evului Mediu*; rus.), pp. 198 – 211; „The «Sociology» and «Anthropology» of Berthold von Regensburg"; *The Journal of Historical Sociology,* vol. IV, nr. 2, 1991, pp. 112 – 120.

2. Willibald Sauerländer, „Die Naumburger Stifterfiguren: Riickblick und Fragen", în *Die Zeit der Staufer: Geschichte, Kunst, Kultur*, vol. V, Stuttgart, 1979, pp. 169 – 245.

3. Berthold din Regensburg, *Vollstăndige Ausgabe seiner Predigten,* ed. Fr. Pfeiffer, vol. I-II, Viena, 1862 – 1880, predica nr. 30.

4. *Ibidem,* nr. 10.

5. *Ibidem,* nr. 2.

6. *Cf.* D. Richter, *Die deutsche Überlieferung der Predigten Bertholds von Regensburg. Untersuchungen zur geistlichen Literatur des Spătmittelalters,* München, 1969.

7. H. Stahleder, „Arbeit in der mittelalterlichen Gesellschaft", (*Miscellanea bavarica monacensia,* 42), München, 1972; I. von der Luhe, W. Rocke, „Stândekritische Predigt des Spătmittelalters am Beispiel Bertholds von Regensburg"; *Literatur im Feudalismus (Literaturwissenschaft und Sozialwissenschaften,* 5), Stuttgart, 1975, pp. 4182.

8. John F. Benton, „Consciousness of Self and Perceptions of Individuality", în R. Benson şi G. Constable (coord.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century,* Cambridge, Mass., 1982, p. 284. Opinia lui Benson nu reprezintă un caz singular, ci este una larg răspândită.

9. G. Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du feodalisme,* Paris, 1978.

10. Se poate distinge în aceste cuvinte o aluzie la poemul deja menţionat *Meier Helmbrecht* al lui Wernher der Gartenaere. Eroul poemului, tânărul Helmbrecht, care s-a săturat de viaţa grea a ţăranilor, îşi părăseşte starea socială cu gândul de a intra în rândurile aristocraţiei. El se alătură unei cete de hoţi care-l lasă să creadă că a devenit

nobil şi apucă chiar să înveţe limbajul lor, jargonul străin al celor mai joase categorii sociale. Tentativa de a-şi abandona starea socială se finalizează cu înfrângerea tragică a fugarului. În opoziţie cu tânărul Helmbrecht apare tatăl lui, bătrânul Helmbrecht, pe care experienţa l-a făcut înţelept şi cumpănit şi care este mândru că face parte din categoria celor ce asigură pâinea zilnică. Acesta îşi repudiază fiul, ajungându-se la reversul parabolei despre fiul risipitor, *cf.* J. Le Goff, *L'imaginaire medieval, Essais,* Paris, 1985; A.J. Gurjewitsch, *Srednevekovyj mir: kul tura bezmolvstruusego bol Sinstva (Lumea Evului Mediu: Cultura majorităţii mute;* rus.), Moscova, 1990, pp. 264 – 277.

11. Berthold din Regensburg, *op. cit.,* nr. 19.

12. H. Stahleder, *op. cit.,* pp. 118 şi urm., 186.

13. K. Bost, *Die Grundlagen der modernen Gesellschaft im Mittelalter. Eine deutsche Gesellschaftsgeschichte des Mittelalters*, vol. II, Stuttgart, 1972, pp. 212 şi urm., 354 şi urm.; I. von der Liihe, W. Rocke, *op. cit.,* p. 65.

14. Peter Brown, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York, 1988.

15. Berthold din Regensburg, *op. cit.,* nr. 23.

16. *Ibidem,* nr. 25.

Capitolul VII **Aristocratul şi burghezul**

1**. În** opinia mea, Maria Ossowska a trecut cu nepermisă uşurinţă graniţa dintre universul imaginar şi cel real al instituţiei cavalereşti medievale în cadrul consistentului ei studiu *Etos rycerski i jego odmiany (Etosul cavaleresc – variante şi variaţiuni*; pol.), Varşovia, 1973.

2. Referitor la această disonanţă către sfârşitul Evului Mediu, *cf.* J. Huizinga, *Osen Srednevekov a (Amurgul Evului Mediu*; rus.), Moscova, 1988, cap. IV-VII (trad. rom. H.R. Radian, Humanitas, Bucureşti, 2002 – n.t.).

3. J. Bumke, *Hofische Kultur. Literatur und*

Gesellschaft im hohen Mittelalter, vol. I, München, 1987, pp. 26 – 29.

4. P. Zumthor, *Langue, texte, enigme,* Paris, 1973.

5. *Cf.* A.J. Gurjewitsch, *Kategorii srednevekovoj kul tury (Categoriile culturii medievale;* rus.), ed. a 2-a, Moscova, 1984, pp. 148 şi urm.

6. R.W. Hanning, *The Individual în Twelfth-Century Românce,* New Haven şi Londra, 1977, cap. 4.

7. *Cf.* M. Zink, *La subiectivite littéraire. Autour du siècle de saint Louis,* Paris, 1985.

8. *Cf.* G. Ladner, *„«Homo viator». Mediaeval Ideas on Alienation and Order”, Speculum*, vol. XLII, nr. 2, 1967.

9. R.W. Hanning, *op. cit.,* pp. 234 – 242.

10. E.M. Meletiński, *Srednevekovyj roman. Proishozdenie i klassiceskie formy (Romanul medieval. Origine şi forme clasice*; rus.), Moscova.

1983, pp. 3, 270.

11. *A Good Short Debate between Winner and Waster. An Alliterative Poem on Social and Economic Problems în England in the Year 1352,* ed. I. Gollanez, Oxford, 1930.

12. *Ibidem,* 11.253 – 256, 297 – 299.

13. Jacques Le Goff, *La bourse et la vie. Economie et religion au Moyen Âge,* Paris, 1986; A.J. Gurjewitsch, *Kul tura i obsestro srednevekovoj Evropy glazami sovremennikov (Exempla XIII veka) (Cultura şi societatea în Europa medievală văzute prin ochii contemporanilor I Exempla secolului al XIII-lea;* rus.), Moscova, 1989, pp. 197 şi urm.

14. A.J. Gurjewitsch, *Srednevekovyj mir: kul tura bezmolvstruusego bol sinstva (Lumea Evului Mediu: cultura majorităţii mute*; rus.), Moscova, 1990, pp. 222 – 224. Dat (h) an şi Abiron, răzvrătiţii împotriva lui Moise, au fost înghiţiţi de o prăpastie care s-a căscat sub picioarele lor (Numerii, 16.1 – 50).

15. Georges Espinas, *Les origines du capitalisme,* partea I, „Sire Jehan Boinebroke, patricien et drapier douaisien (7 – 1286 environ)”, Lille, 1933.

16. Alexander Murray, *Reason and Society in the Middle Ages,* Oxford, 1985, p. 100.

17. A.J. Gurjewitsch, „Le marchand”, *în L'Homme medieval,* p. 302 (vezi nota 17).

18. Citat în Maria Ossovska, *Ryca r i burzua. Issledovania po istorii morali (Cavalerul şi burghezul. Studii de istoria moralei;* rus.), Moscova, 1987, p. 102.

Capitolul **VIII Fra Salimbene şi alţii**

1. John F. Benton, *Consciousness of Self and Perceptions of Individuality,* pp. 268 şi urm.

2. H. Beumann, „Topos und Gedankengefuge bei Einhard”, *Archiv fur Kulturgeschichte*, vol. XXXIII, sect. III, 1951.

3. L. Zoepf, *Das Heiligen-Leben im 10. Jahrhundert,* Leipzig, Berlin, 1908.

4. L.P. Karsavin, *Osnovy srednevekovoj religioznosti v XII-XIII vekah, preimusestrenno v halii (Fundamentele religiozităţii medievale cu referinţă specială la Italia;* rus.), Petrograd, 1915; P.M. Bicilli, *Salimbene (Ocerki ital înskoy zizni XIII veka) (Salimbene I Schiţe din viaţa italiană a secolului al XIII-lea*; rus.), Odessa, 1916.

5. L.P. Karsavin, *op. cit.,* p. 14.

6. *Ibidem,* pp. 8, 9, 15.

7. P.M. Bicilli, *op. cit.,* p. 296. Autorul remarcă pesimismul ce pusese stăpânire pe societatea italiană la trecerea dintre secolele al XIII-lea şi al XIV-lea; J. Delumeau cercetează sentimentul de teamă şi culpabilitate: J. Delumeau, *La peur en Occident (XIV-XVIIIF siècles). Une citi assiegee,* Paris, 1978; *idem, Le pêche et la peur. La culpabilisation en Occident (XIIF-XVIII* siècles),* Paris, 1983; A.F. Losev se ocupă de „reversul” titanismului Renaşterii, A.F. Losev, *Estetika Vozrozdentă (Estetica Renaşterii*; rus.), Moscova, 1978.

8. P.M. Bicilli, *op. cit.,* p. 86.

9. *Ibidem.* Bicilli se sprijină pe lucrarea lui J. Bedier, *Les légendes epiques,* Paris, 1914.

10. *Ibidem,* pp. 131, 137.

11. J. Bedier, *Les légendes epiques,* Paris, 1914, vol.

I, p. 57.

12. P.M. Bicilli, *op. cit.,* p. 143.

13. W. von den Steinen, *Der Kosmos des Mittelalters. Von Karl dem Grofien zu Bernhard von Clairvaux,* Berna, München, 1959, p. 372, nr. 104.

14. *Cf.* G. Duby, *Saint Bernard, l'art cistercien,* p. 78.

15. P.M. Bicilli, *op. cit.,* p. 146.

16. C. Morris, *op. cit.,* cap. 4.

17. P.M. Bicilli, *op. cit.,* p. 145.

18. Salimbene se plânge că slujba religioasă durează prea mult; e greu să stai atât de mult în picioare, mai cu seamă vara, când te mănâncă puricii, *ibidem,* p. 184.

19. „Chronica fr. Salimbene de Adam", ed. Holder-Egger, *Monumenta Germaniae Historica,* XXXII, p. 643.

20. Citat din PseudoBernard, „Meditationes...", *P.L.,* t. 1//4, col. 494 – 495, în Étienne Gilson, *L'esprit de la philosophie medievale,* Paris, 1969, p. 223.

21. Citat de Bicilli, *op. cit.,* p. 111.

22. *Ibidem,* p. 114.

23. *S. Gregorii ep. Turonensis „De miraculis's. Martini", P.L.,* LXXI, col. 911 – 912.

24. V.S. Vibler, „Obraz Prosteca i ideea licnosti v kul ture srednih vekov" („Figura laicului simplu şi ideea de personalitate în cultura Evului Mediu"; rus.), în *Celovek i kul tura. Individual nost v istorii kul tury (Omul şi cultura. Individualitatea în istoria culturii*; rus.), Moscova, 1990, p. 104.

25. *Ibidem,* p. 102.

26. *Cf.* J.-C. Schmitt, „Les «superstitions»", în J. Le Goff (coord.), *Histoire de la France religieuse,* vol. I, *De Dieux de la Gaule à la papaute d'Avignon (des origines au XIV siècle),* Paris, 1988, pp. 417 – 551.

27. V.S. Vibler, *op. cit.,* pp. 104 – 105.

28. *Ibidem,* p. 102.

Capitolul IX **„O fi nebunie, dar are metodă".**

1. Ernst Kris, *Psychoanalytic Explorations in Art,* New York, 1952, pp. 118 – 127.

2. Richard Salomon, *Opicinus de Canistris, Weltbild*

und Bekenninisse eines avignonesischen Klerikers des 14. Jahrhunderts, Studies of the Warburg Institute, vol. IA, Londra, 1936, p. 214.

3. Richard Salomon, „A Newly Discovered Manuscript of Opicinus de Canistris", *Journal of the Warburg & Courtauld Institutes*, vol. XVI, 1953, p. 45.

4. Adelheid Heimann, „Die Zeichnungen des Opicinus de Canistris", în R. Salomon, *Opicinus de Canistris,* Anexa I, pp. 295 – 321.

5. *Cf.* Karl Burdach, *Vom Mittelalter zur Reformation,* II, 1, Berlin, 1913 – 1928, p. 97.

6. R. Salomon, *Opicinus de Canistris,* p. 68.

7. *Ibidem,* p. 41.

8. /tatem, pp. 49, 275.

9. *Cf.* Hans Liebeschiitz, Das *allegorische Weltbild der heiligen Hildegard von Bingen,* Leipzig, Berlin, 1930, planşele III, V.

10. Bertha Widmer, *Heilsordnung und Zeitgeschehen in der Mystik Hildegards von Bingen,* Basel, Stuttgart, 1955, pp. 4 – 5.

11. Ernst Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance,* Leipzig, 1927.

12. Jean Delumeau, *La peur en Occident (XIV-XVIIIe siècles). Une citi assiegee,* Paris, 1978; *idem, Le pêche et la peur. La culpabilisation en Occident (XIIIe-XVIIIe siècles),* Paris, 1983.

13. E. Kris, *op. cit.,* pp. 126 – 127.

14. R. Salomon, *A Newly Discovered Manuscript...* p. 49.

15. *Ibidem,* p. 51.

16. Gerhart B. Ladner, *Homo Viator,* pp. 233 – 259.

17. R. Salomon, *A Newly Discovered Manuscript...* p. 57.

Capitolul X **Dante, Petrarca**

1. I.N. Goleniscev-Kutuzov, *„Zizn Dante". Dante Alig ieri, Malye proizvedentă („Viaţa lui Dante"; Dante Alighieri, Opere minore*; rus.), Moscova, 1968, p. 424.

2. *Cf.* V. Brânca, „La «Vita Nouva»", *Cultura e scuola,*

nr. 13 – 14, 1965; *idem, Poetica del rinovamento e tradizione agiografica nella „Vita nuova"*; *Studi in onore di Italo Siciliano,* Florenţa, 1966.

3. *Cf.* I.N. Goleniscev-Kutuzov, *Tvorcestvo Dante i mirova A kul tura (Creaţia lui Dante şi cultura universală;* rus.), Moscova, 1971, p. 183.

4. Toma din Aquíno, *Summa Theologica,* 2 a, 2 ae, Q. CIX, Art. I: discuţia publică despre propria persoană este permisă doar atunci când trebuie respinse calomnii răuvoitoare (exemplul lui Iov) sau când autorul intenţionează să-şi familiarizeze auditoriul cu adevăruri superioare.

5. În *Ospăţul* (I, 2) este cuprinsă o analiză amănunţită a motivelor pentru care nu este îngăduit să vorbeşti despre tine însuţi. „Cel care se ocărăşte pe sine arată că-şi cunoaşte cusurul şi admite să nu fie bun; drept care e bine să nu vorbeşti despre tine cu ocară". Doar „în tainiţa propriilor gânduri trebuie să se mustre pe sine şi să-şi plângă cusururile, iar nu pe faţă". „Lauda de sine trebuie ocolită ca un rău întâmplător, căci nu poţi lăuda fără ca lauda să fie spre mai mare batjocură... deci cel care se laudă pe sine dovedeşte că nu crede să fie îndeobşte socotit bun; iar aceasta nu se întâmplă fără o conştiinţă vinovată care, lăudându-se pe sine, se dezvăluie şi, dezvăluindu-se, se face de ruşine". „Nu există om care să-şi fie sieşi adevărat şi drept judecător, într-atât îl înşală dragostea de sine... Drept care, vorbind despre tine însuţi cu laudă sau dimpotrivă, ori spui un neadevăr cu privire la lucrul despre care vorbeşti, ori spui un neadevăr cu privire la judecarea lui, dar şi unul, şi celălalt sunt neadevăruri". Dante consideră că este îngăduit a vorbi despre sine atunci când *trebuie* înlăturată o primejdie sau defăimare, aşa cum a fost cazul lui Boethius, sau când, „vorbind despre tine, aduci un mare folos altora prin învăţătură" (*Confesiunile* lui Augustin). Dante, *Malye proizvedentă (Opere minore*; rus.), ed. cit., pp. 114 – 115. *Cf. Vita nuova,* XXVIII, *ibidem,* p. 40.

6. *Cf.* M.M. Bahtin, *ibidem,* p. 131.

7. Nicholas Mann, *Petrarch,* Oxford, 1987, p. 94.

8. *Ibidem,* p. 91: *„If this lefter is a fiction, it is a fiction quite as significant as any experience which maylie behind it”.*

Capitolul XI **Istoricul în căutarea personalităţii**

1. Henry James, „The Private Life”, în Henry James, *The Figure in the Carpet and Other Stories,* Londra, 1988, pp. 189 – 231.

2. *Ibidem,* p. 212; *„One goes out, the other stays at home. One's the genius, the other's the bourgeois, and it's only the bourgeois whom we personally know”* („Unul iese în lume, celălalt rămâne acasă. Unul este geniul, celălalt este burghezul, iar noi nu-l cunoaştem decât pe burghez”). După cum James însuşi mărturiseşte, el presupune existenţa acestui contrast dintre un artist confruntat cu propriul sine şi un artist în clipele creaţiei la un celebru contemporan, poetul Robert Browning (1812 – 1889), *ibidem,* p. 53.

3. *Ibidem,* p. 52: *„They had nothing to do, the se dissimilar twins, with ea ch other...”* („Aceşti gemeni atât de diferiţi nu aveau nimic în comun unul cu celălalt...”).

4. Natalie Zemon Davis, *The Return of Martin Guerre,* Cambridge 1985.

5. *Idem,* „Boundaries and the Sense of Self în Sixteenth-Century France”, în T.C. Heller, M. Sosna, D.E. Wellbery (coord.), *Reconstructing Individualism. Autonomy, Individuality, and the Seif în Western Thought,* Stanford, 1986, p. 54.

6. Jacques Le Goff, „S nebes na zemlu (Peremeny v sisteme cennostnyh orientacij na hristianskom Zăpade XII-XIII vv.)” („Din Cer pe Pământ [Mutaţii în sistemul reperelor valorice din Occidentul creştin al secolelor XII-XIII]”; rus.), *Odissej. Celovek v istorii (Odiseu. Omul în istorie;* rus.), Moscova, 1991, pp. 25 – 47.

Bibliografie

Abatele Suger, *On the Abbey Church of St.*

— *Denis and Its Art Treasures,* ed. E. Panofsky, Princeton, N.J., 1944.

Abélard et son temps. Actes du Colloque International, Paris, 1981. Amory, F.The Confessional Superstructure of Guibert of Nogent's

Vita", *Classica et mediaevalia,* XXV, 1964. Aries, Ph., *L'Homme devant la Mort,* Paris, 1977. Avray, D. de „Sermons on the Dead Before 1350", *Studi medievali.*

de serie, XXXI, 1, 1960. Batkin, L., *Gli umanişti italiani. Stile di vita e dipensiero,* Roma, Bari.

1990. Bayer, H.Zur Soziologie des mittelalterlichen Sozialisierungsprozesses. Ein Beitrag zu einer wirklichkeitsbezogenen Geistesgeschichte", *Archiv fur Kulturgeschichte,* vol. LVIII, sect. I, 1976. Benton, J.E., *Seif and Society în Medieval France: The Memoirs of*

Abbot Guibert de Nogent, New York, 1970. Benton, J.E.The Personality of Guibert of Nogent", *Psychoanalytic*

Review, vol. LVII, nr. 4, 1970 – 1971. Benton, J.E.Consciousness of Self and Perceptions of Individuality", în R. Benson, G. Constable (coord.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century,* Cambridge, Mass., 1982. Bynum, C.W., *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High*

Middle Ages, Berkeley, Los Angeles, 1982. Carruthers, M., *A Study of Memory în Medieval Culture,* Cambridge.

1990. Chenu, M.-D., *L'eveil de la conscience dans la civilisation medievale.*

Montreal, Paris, 1969. Courcelle, P., *Confessions de Saint Augustin dans la tradition littéraire.*

Antecedents et posterite, Paris, 1963. Delumeau, J., *La peur en Occident (XIV-XVIIr siècles). Une câte assiegee,* Paris, 1978.

Delumeau, *J*., *Le pêche et la peur. La culpabilisation en Occident*

(XIIF-XVIIr siècles), Paris, 1983. Gronbech, W., *Kultur und Religion der Germanen,* vol. I-II, Darmstadt.

1961. Gurjewitsch, A.The «Sociology» and «Anthropology» of Berthold von

Regensburg", *Journal of Historical Sociology,* vol. IV,

nr. 2, 1991. Hanning, R.W., *The Individual în Twelfth-Century Românce,* New Haven.

Londra, 1977.

Marquard, O., Stierle, K. (coord.), *Identität,* München, 1979. Ladner, G.Homo Viator: Medieval Ideas on Alienation and Order".

Speculum, vol. XLII, 1967. Leclercq, J.Modern Psychology and the Interpretation of Medieval

Texts", *Speculum*, vol. XLVIII, nr. 3, 1973. Le Goff, J., *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en*

Occident: 18 essais, Paris, 1977. Le Goff, J., *L'imaginaire medieval. Essais,* Paris, 1985. Le Goff, J., *La bourse et la vie. Economie et religion au Moyen Âge.*

Paris, 1986.

Le Goff, J. (coord.), *L'uomo medievale,* Roma, Bari, 1987. Lehmann, P., *Autobiographies of the Middle Ages; Transactions of the*

Royal Historical Society, 5th Series, vol. III, 1953. Mann, N., *Petrarch,* Oxford, 1987. Mauss, M., *Sociologie et anthropologie,* Paris, 1968. McLaughlin, M.M.Abélard as Autobiographer: The Motives and

Meaning of his «Story of Calamities»", *Speculum*, vol. XLII, nr. 3.

1967.

Meyerson, I. (coord.), *Problèmes de la personne,* Paris, La Haye, 1973. Misch, G., *Geschichte der Autobiographie,* ed. a 2-a, vol. I-IV, Frankfurt am Main, 1949 – 1952.

Morris, C, *The Discovery of the Individual, 1050 – 1200,* Londra, 1972. Murray, A., *Reason and Society in the Middle Ages,* Oxford, 1985. Nilsson, S.S.Kva slag mann var kong Sverre?", *Syn og segn,* 1948. Nilsson, S.S.Kong Sverre og kong David", *Edda,* 1948. Ossovska, M., *Etos rycerski ijego odmiany (Etosul cavaleresc – variaţiuni şi variante;* pol.), Varşovia, 1973. Rheinfelder, H., *Das Wort „Persona",* Halle, 1928. Ross, M.B.The Art of Poetry and the Figure of the Poet în Egils

Saga", *Parergon,* nr. 22, 1978. Salomon, R., *Opicinus*

de Canistris. Weltbild und Bekenninisse eines avignonesischen Klerikers des 14. Jahrhunderts, Studies of the
Warburg Institute, vol. IA, Londra, 1936.
Salomon, R.A Newly Discovered Manuscript of Opicinus de Canistris”, *Journal of the Warburg & Courtauld Institutes*, vol. XVI, 1953.
Schmitt, J.
— CL, „La découverte de l’individu, une fiction historiogra-phique?”, în P. Mengal, F. Parot (coord.), *Lafabrique, la figure et lafeinte. Fictions et Statut des Fictions en Psychologie,* Paris, 1989.
Steblin-Kamenski, *M., The Saga Mind,* Odense, 1971.
Steblin-Kamenski, M.Valkyries and heroes”, *Arkivfor nordiskfilologi*, vol. XCVII, 1982.
Ullmann, W., *The Individual and Society in the Middle Ages,* Baltimore, 1966.
Zink, M., *La subiectivite littéraire. Autour du siècle de Saint Louis,* Paris, 1985.
Zumthor, P., *Langue, texte, enigme,* Paris, 1973.
Index de nume proprii

Cuprins

În colecţia CONSTRUCŢIA EUROPEI
au apărut:
Umberto Eco – *în căutarea limbii perfecte* Charles Tilly – *Revoluţiile europene (1492 – 1992)*
Gisela Bock – *Femeia în istoria Europei. Din Evul Mediu până în zilele noastre*
Peter Brown – *întemeierea creştinismului occidental* Franco Cardini – *Europa şi Islamul. Istoria unei neînţelegeri*
Jack Goody – *Familia europeană. O încercare de antropologie istorică*
Massimo Livi Bacei – *Populaţia în istoria Europei* Leonardo Benevolo – *Oraşul în istoria Europei* Ulrich Im Hof – *Europa Luminilor* Josep Fontana – *Europa în faţa oglinzii* Massimo Montanari – *Foamea şi abundenţa.*
O istorie a alimentaţiei în Europa Werner Rosener – *Ţăranii în istoria Europei* René Remond – *Religie şi*

societate în Europa. Secularizarea în secolele al XIX-lea şi XX, 1780 – 2000 Paolo Rossi – *Naşterea ştiinţei moderne în Europa* Aaron J. Gurjewitsch – *Individul în Evul Mediu european* **în pregătire**:

R.I. Moore – *Prima revoluţie europeană*
Peter Burke – *Renaşterea europeană*
Jacques Le Goff – *Evul Mediu şi naşterea Europei*

De la saga scandinave la poezia lui Dante sau Petrarca şi de la literatura omiletică şi arta religioasă la operele autobiografice, lucrarea trasează evoluţia personalităţii umane de-a lungul Evului Mediu. Deşi identifică originile mişcării de afirmare a individului şi însuşirilor sale personale în epoca medievală timpurie, autorul argumentează complexitatea acestui proces sinuos şi ramificat de autocunoaştere şi creştere a conştiinţei de sine a omului ca individualitate ireductibilă. Omul medieval dă încă ascultare necondiţionată regulilor şi valorilor comunităţii şi simte permanent nevoia raportării la modele – el este predecesorul nostru şi totuşi rămâne diferit de noi.

Europa se construieşte. Iată o mare speranţă, care se va înfăptui numai dacă se va ţine seama de istorie: o Europă fără istorie ar fi orfană şi nenorocită. Pentru că ziua de astăzi se trage din cea de ieri, iar ziua de mâine este rodul trecutului. Un trecut ce nu trebuie să paralizeze prezentul, ci să-l ajute să fie diferit în fidelitate şi nou în progres.

Construcţia Europei urmăreşte să arunce lumină asupra istoriei Europei, fără a disimula dificultăţile moştenite din trecut. În tendinţa lui către unitate, continentul a trăit discordii, conflicte, divizări şi contradicţii interne. Această colecţie nu le va ascunde; angajarea în mişcarea europeană trebuie realizată în deplina cunoaştere a trecutului şi, de asemenea, în perspectiva viitorului. Lucrările pe care le propunem aparţin celor mai buni istorici din zilele noastre.

Jacques Le Goff coordonatorul colecţiei în pregătire: R.I. Moore – Prima revoluţie europeană www.polirom.ro CONSTRUCŢIA EU ROM